FRANCISCO SUÁREZ

Disputaciones metafísicas



Presentación de Sergio Rábade Romeo

Estudio preliminar de Francisco León Florido



LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

Director:
Manuel Garrido



Disputaciones metafísicas



Retrato del jesuita granadino que ya en vida obtuvo el reconocimiento oficial como Doctor Eximio gracias a su labor como jurisconsulto especializado en la definición de una nueva jerarquía legislativa y, como teólogo, en su condición de máximo representante de la corriente filosófica denominada «escolástica del Barroco».

FRANCISCO SUÁREZ

Disputaciones metafísicas

PRESENTACIÓN DE

SERGIO RÁBADE ROMEO

ESTUDIO PRELIMINAR DE

FRANCISCO LEÓN FLORIDO



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 – 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5283-0
Depósito legal: M-38.042-2011

Printed in Spain. Impreso en España por Lavel

Índice

Presentación

por Sergio Rábade Romeo

Una obra sobre Suárez debe siempre ser bien recibida por parte de quienes se dedican a la filosofía y rastrean gustosos las aportaciones hechas desde España al desarrollo histórico del filosofar. No deja de resultar decepcionante que con frecuencia se dé casi por descontado que el pensamiento español se absuelve en Ortega y Gasset y Unamuno. Del resto se conoce el nombre y poco más. Suárez es un caso destacado de autor cuyo conocimiento apenas rebasa el de su nombre, dejándolo perdido en la penumbra del pasado. Por tanto no podemos menos de aplaudir la publicación de una obra reivindicativa del filósofo español que mereció ya de sus contemporáneos el ilustre sobrenombre de «Doctor Eximio». Por eso nos produce satisfacción la obra del Dr. León Florido.

No hace falta decir que Francisco Suárez no es sólo eximio en filosofía, sino que lo es asimismo en el plano jurídico y en el teológico. Mas, a nuestro parecer, la presencia e influencia del autor granadino en la cultura europea destaca sobre todo en el campo de la filosofía. Si en el generoso catálogo de sus obras se quiere buscar aquella que nos sirva para perfi-

lar su figura, creemos que esa obra la constituyen sus famosas *Disputaciones metafísicas*. Y a esta obra está dedicado el libro del Dr. León Florido. Se trata de una antología que trata de espigar, en las densas dos mil páginas de la producción original del pensador granadino, un elenco de cuestiones que, si por el lenguaje expositivo nos parece algo abstruso y hasta remoto, el análisis del contenido los hará familiares al estudioso de la filosofía. Como toda antología, es posible que ésta no cuente con el aplauso de todos los estudiosos de Suárez. Esta situación es inevitable en un autor de una obra tan amplia y compleja como la que nos ocupa. Sin embargo, no debe dudarse de que en el libro que presentamos están recogidos problemas nucleares del filósofo jesuita.

A través de las páginas que se nos ofrecen podremos entrar en familiaridad con el pensamiento de un filósofo, miembro insigne de la Orden que fundó Ignacio de Loyola, reclutando sus primeros miembros entre alumnos y profesores de la universidad de París. No conviene olvidar esto: estamos frente a una Orden religiosa surgida en el ambiente culturalmente denso e inquieto del Renacimiento, ambiente caldeado por todas las polémicas que provocaron en el mundo cultural europeo tanto la Reforma como la Contrarreforma.

Suárez vive en una época de transición entre la filosofía medieval y el pensamiento moderno. La filosofía medieval había cristalizado en dos sistemas principales: el tomismo y el escotismo. Pero estos sistemas no llegaron incólumes a la modernidad. En efecto, las críticas nominalistas los atacaron, dejándolos casi reducidos a los dominicos y a los franciscanos. En uno y otro caso se trataba de orientaciones bien vistas en ambientes eclesiásticos. La inquieta situación religiosa que acompaña al Renacimiento y se desmanda con Lutero exigía estos sistemas como refugio. Para encontrar un nuevo camino hace falta contar con nuevos personajes capaces de ventear los nuevos aires de la cultura. Entre esos hombres destaca Suárez. Sabe mirar por encima de aquella situación de crisis y encontrar nuevos senderos para el pensamiento.

Empezó por adquirir una formación filosófica y teológica relevante en contacto con los centros donde esa formación era

alcanzable. Recordemos: alumno de la Universidad de Salamanca marcada con la impronta de Vitoria, Soto, etc. Ingresado en la Compañía de Jesús, tras hacer sus primeras armas en colegios de la Península, el prestigio rápidamente adquirido lo convirtió en candidato indiscutible al centro de máxima prestancia que tenía la Compañía: el Colegio Romano, donde alternó su función docente con un elenco de destacados maestros. De ahí vendrá a la joven Universidad de Alcalá de Henares, en la que los jesuitas asumían una rectoría intelectual comparable a la que los dominicos tenían en Salamanca. Desde aquí una vez más su prestigio hace que Felipe II lo envíe a la universidad más destacada de Portugal, a Coimbra. No creo que sea descabellado afirmar que en Coimbra aprovechará la huella fecunda de uno de los grandes estudiosos de Aristóteles en ese momento histórico. Obviamente, nos estamos refiriendo al padre Fonseca, por quien Suárez manifiesta un innegable respeto.

Aristóteles va a ser uno de los anclajes a los que se aferra en toda su trayectoria la filosofía de Suárez. Es curioso que, siendo Aristóteles el filósofo más citado en las *Disputaciones,* Platón tiene una presencia mucho menor, lo cual nada tiene de extraño, si se tiene en cuenta que el filosofar para Suárez, al igual que para Aristóteles, no arranca de cosmovisiones con perfiles de totalidad, sino que afirma los primeros pasos en un planteamiento claro del problema y en el análisis de los conceptos sobre los que pivota el planteamiento. Estamos frente a filósofos que hacen del análisis la herramienta de la que hacen uso para desentrañar los problemas. Uno de los méritos, a pesar del barroquismo de la época que afecta, a veces más de lo debido, sus exposiciones, es la artillería conceptual que, según testimonian muchas de sus páginas, ofrece sobre todo al comienzo de las respectivas disputaciones: se trata de recoger y aplicar con estricto rigor la batería de conceptos de Aristóteles, tal como aparecen en las obras del Estagirita, por ejemplo, en el libro V de la *Metafísica.*

Con esto estamos aludiendo, si bien indirectamente, a la vinculación del pensar de Suárez con la tradición. Esto es un hecho y constituye una de las perspectivas desde las que hay que enfocar su estudio. No renuncia a la tradición, sino que se

incardina en ella, si bien manteniendo siempre una actitud personal de independencia. Pero se precisa tener en cuenta algunas otras perspectivas, que sólo podemos enumerar: la organización y exposición de los temas según las exigencias que les son propias, sin pagar parias, a pesar de su devoción a Aristóteles, al tradicional método del comentario. Es decir, redacta un tratado, no un comentario de la *Metafísica,* tal como había sido el modo de tratar los problemas metafísicos. Por eso las *Disputaciones* constituyen una obra innovadora en la que no es disparatado columbrar el modelo de las *Meditaciones Metafísicas* del Descartes educado en el seno de un colegio jesuita. En la obra suareziana nos encontramos con una obra abierta de la que podrán alimentarse filósofos posteriores a él de muy diversa orientación. Y no cabe olvidar, en la innegable conexión que tiene con la tradición, la concepción de su quehacer como un servicio a la teología, como él mismo hace constar en la primera disputación, en la que trata precisamente de fijar la naturaleza y funciones del saber metafísico.

La obra del Eximio no pudo menos de suscitar el interés, tanto de sus contemporáneos como de filósofos y teólogos de generaciones posteriores, debido en buena medida a las novedades que él introduce en temas y conceptos. Piénsese, por ejemplo, en el concepto objetivo, de generosas resonancias en la filosofía posterior; piénsese en la teoría de los modos, tan necesaria para entender, por ejemplo, a Descartes y más aún a Spinoza; recuérdese que los modos acarrearán un nueva consideración de la teoría de las distinciones; téngase en cuenta la concepción de la esencia real como aptitud para existir, en clara antecedencia de Leibniz, quien convertirá esa aptitud en exigencia de existencia; importante recordar la causalidad por resultancia, que nos recuerda a Spinoza, etc. Cabría añadir más casos, como las consecuencias de la no-distinción real entre esencia y existencia. Esto, dicho de otra manera, significa que la existencia no añade nada a la esencia. Esta concepción llega a Leibniz y a Baumgarten. En Kant está presente al afirmar que la existencia no es un predicado real. Y no hay que olvidar que la *Metaphysica* de Baumgarten fue una especie de libro de texto en los primeros años de la docencia de Kant.

Una de las sombras negativas que se suelen proyectar sobre Suárez es acusarlo de estar influido por el nominalismo, convirtiendo en defecto y semillero de errores esa influencia. Por supuesto, en Suárez hay generosa presencia del nominalismo. Así se ve en la preeminencia del individuo como única auténtica realidad. Convertir en defecto haber recibido influencias del nominalismo constituye, a nuestro modo de ver, caer en el viejo tópico de los que juzgan despectivamente el nominalismo del XIV al calificarlo como la «decadencia de la escolástica», sin entrar a estudiar esa filosofía del XIV, que es un claro prenuncio de la modernidad. Suárez estudió ese nominalismo en Salamanca e incorporó a su sistema algunas tesis fundamentales que, a través de él, llegan a la modernidad. Piénsese, por ejemplo, en la intuición del singular, o en la tesis de un posible Dios omnipotente que nos puede engañar si quiere, en clara antecedencia del *deus deceptor* de Descartes.

En la proyección de Suárez en la modernidad no cabe hacer omisión de la dilatada influencia de Suárez en Alemania durante el siglo XVII. Es una época de un fuerte despertar del pensar en el país germánico. Decimos del «pensar» y no de la «filosofía», porque en el siglo XVII en Alemania se piensa desde una fuerte dependencia de las polémicas que brotaron al socaire de la Reforma y de la Contrarreforma. De ahí que se suscitasen constantemente polémicas entre protestantes y católicos. En general, la victoria solía caer del lado de los católicos, entre los que sobresalían los jesuitas. Al preguntarse sus adversarios de dónde sacaban la munición de sus armas dialécticas, hubo casi general reconocimiento de que tales armas se las suministraba Suárez. La consecuencia fue que los protestantes acudieron también a las páginas del jesuita español. De acuerdo con Heerbord en Holanda se califica al Eximio como *omnium metaphysicorum papa* en reconocimiento de su autoridad en el campo de la filosofía teórica y de sus aplicaciones a la teología. En el campo protestante se empieza a leer al granadino, convirtiéndolo en generosa fuente de argumentos. En este quehacer hay que recordar a J. Martín, a Timpler y, sobre todos, a Scheibler, apodado «Suárez protestante»

debido a su autoría del *Opus Metaphysicum,* obra que refleja y defiende las tesis básicas del granadino.

No quisiéramos dejar pasar la ocasión de apuntar otra posible novedad en la filosofía de Suárez. Se trata de la afirmación del dinamismo y actividad de la conciencia del hombre. Para él, en el caso del conocimiento, la conciencia no es espejo que reduzca su papel a reflejar las cosas tal como son o se le presentan: no conoce las cosas *prout in se sunt,* sino que hay actividad de la mente o conciencia en los procesos cognoscitivos. Se apuntan aquí atisbos del dinamismo de la mente que prenuncian tanto a una conciencia dotada de ideas innatas, como a una conciencia que realiza, o colabora en la constitución del objeto de conocimiento, teorías de amplia presencia en la filosofía moderna.

Todo lo que venimos apuntando nos lleva a considerar acertada la afirmación de Heidegger en *Die Grundprobleme der Phänomenologie:* que Suárez es el autor que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna. Se pueden sumar a éste otros muchos juicios favorables, tanto al sistema mismo de Suárez como a la dilatada y profunda influencia en la filosofía dentro del arco histórico que va de Descartes a Kant.

Es justo reconocer que al estudioso de hoy la filosofía de Suárez puede exigirle un esfuerzo laborioso: hay que familiarizarse con las formas de expresión escolástica que, desde la tradición medieval, constituyen una especie de embrionario lenguaje formal que, para el experto en su manejo, son una herramienta de expresión exacta que, además, debido a su aceptación general, con frecuencia hace innecesarias prolijas explicaciones.

Cerremos ya esta presentación. El Dr. León Florido ha tenido que familiarizarse con la obra magna de Suárez. De acuerdo con su criterio ha seleccionado un elenco de textos que cumplen la doble función de recoger las líneas básicas del sistema de Suárez, dando, de paso, entrada a otros textos que apuntan en la dirección de la importante proyección del Dr. Eximio en el nacimiento y consolidación de las primeras centurias de la Filosofía moderna. Deseamos que esta obra no sea un simple episodio transitorio, sino un estímulo al estudio del acaso más profundo filósofo español.

Estudio preliminar

Cabe plantearse la cuestión de si hay motivos para que una obra como las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez pueda suscitar el interés del lector actual. En contra pueden alegarse múltiples razones. La primera y más evidente es que se trata de un compendio monumental y farragoso de toda la tradición escolástica que se había desarrollado durante los cuatro siglos anteriores a través de la actividad magistral y los comentarios de los filósofos y teólogos cristianos, escrita en un latín hipertecnificado, y que da por conocidos muchos supuestos doctrinales y conceptuales propios de esa tradición. La obra se presenta como un ejemplo especialmente significativo de la «Segunda Escolástica» que se desarrolló particularmente en la Península Ibérica, una corriente —se dirá— que era ya anacrónica en una época en que Italia o Francia estaban alumbrando los productos intelectuales y artísticos del renacer de la cultura, sobre la base, precisamente, de la crítica a ese modo de pensamiento que ejemplifica la obra de Suárez. A la dificultad intrínseca del texto, hay que añadir la extraordinaria erudición del autor, que introduce continuas referencias a los filósofos y teólogos escolásticos medievales y modernos en una estructura argumentativa marcada por el debate, ha-

ciendo justicia al título: «Disputaciones», lo cual no facilita precisamente la posibilidad de seguir el hilo conductor de la argumentación para unos lectores como son los actuales, habituados a una trama lineal axiomática. Por no hablar de la temática que se aborda, la cual, bajo el manto de un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, consiste, más bien, en el tratamiento de las más importantes cuestiones filosóficas, pero también teológicas, que habían sido y eran aún tratadas en las Escuelas cristianas. Así, no es extraño encontrar en el tratamiento de problemas como el de la constitución de la naturaleza o la libertad referencias a las relaciones entre las Personas divinas en la Trinidad, la esencia de los ángeles o la explicación del misterio de la transustanciación en la Eucaristía.

Éstos son algunos de los motivos que parecen abonar la suposición de que las *Disputaciones* suarecianas carecen de interés, salvo el meramente historiográfico, para un lector que hoy se interese por el pensamiento filosófico. Y, sin embargo, sin pretender que esos argumentos no contengan cierta dosis de plausibilidad, creo que pueden llegar a ser apreciados de un modo muy distinto, siempre que nos situemos en el contexto apropiado. Para comenzar, un lector español debería estar particularmente interesado en conocer a un representante especialmente cualificado de la última época en que nuestro país ha sido guía para la cultura intelectual europea. Un cierto radicalismo ilustrado ha pretendido que fueron los siglos que siguieron a la unificación de los reinos hispánicos tras la conquista de Granada, los que sentaron las bases del retraso y el aislamiento cultural del que España ya nunca se repondría, por la imposición de la mentalidad eclesial que impidió la absorción de las corrientes progresistas europeas. Se olvida que, justamente en esos siglos, autores que formaban parte de las instituciones escolares católicas elaboraron doctrinas teológicas, metafísicas, jurídicas, sociológicas y políticas, que sentaron las bases de doctrinas modernas, que, ocultando cuidadosamente esa deuda, en otros países alcanzaron mayores efectos propagandísticos.

Obra escolástica, teológica y metafísica, las *Disputaciones* exigen, indudablemente, del lector una contención y un es-

fuerzo que, aparentemente, no reclaman los textos de un Descartes, un Rousseau o un Sartre, y no digamos de los guías intelectuales de nuestro tiempo. Pero, lo que hay que preguntarse es si aun esos textos aparentemente sencillos y que son del gusto actual deben ser comprendidos y no sólo degustados, y si para ello hay que buscar las explicaciones: el de dónde, el porqué, el para qué de las ideas de los pensadores modernos y actuales. Y si es así, eso exige —creemos— una referencia lógica y argumentativa que esta «Segunda Escolástica» ibérica puede proporcionar. Los autores que la conforman, con Suárez a la cabeza, escuchan a una tradición ya lejana, medieval y griega y hablan a una modernidad incipiente, a la que le ofrecen las claves para la comprensión de los productos de la razón humana. En el subsuelo de la racionalidad actual están los métodos, los temas, los conceptos y las doctrinas escolásticas, aunque el dominante tratamiento ideológico de lo textual impuesto por la *máquina mediática* oculte ese trasfondo intelectual. Es cierto que en una sociedad del consumo inmediato, del ruido, de la propaganda que busca efectos instantáneos en las conciencias, no es fácil percibir el interés que puede tener para entender nuestro mundo el conocer los modos en que puede explicarse la composición de la materia y la forma, cómo Dios se relaciona consigo mismo y con su creación, de qué manera el pan se transforma en el cuerpo de Cristo en la transustanciación o la forma en que los ángeles pueden moverse a través del universo. Pero, eso es precisamente lo que ofrecen las *Disputaciones*, el compendio de lo que un mundo clásico antiguo y medieval ha legado a la modernidad como una herencia y un instrumento imprescindible para reemprender la empresa de la racionalidad humana.

I. FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617): CONTEXTO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL

La vida y la obra de Suárez se inscriben en la dinámica característica de la escolástica tardía en tierras ibéricas en el tránsito desde el medievo a la modernidad. Contrariamente al

tópico más arraigado, la Contrarreforma del XVI no representó únicamente la resistencia católica frente a la nuevas ideas procedentes del centro de Europa, sino que significó la renovación de la filosofía y de la teología particularmente a partir de los trabajos del Concilio de Trento (1545-1563), y eso fue posible por las circunstancia políticas de España y Portugal, que habían permitido la pervivencia de las tradiciones medievales en las tres grandes universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra. Todas las órdenes religiosas contribuyeron a esta restauración: los franciscanos, gracias a fray Juan de los Ángeles; los carmelitas alcanzaron reputación con la publicación del *Cursus theologicus salmanticensis*; los dominicos contaron con cimas del pensamiento como Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560) o Jean Poinsot, llamado Juan de Santo Tomás (1589-1644); los jesuitas, en fin, brillaron con Pedro Fonseca (1548-1599) en Coimbra o Luis de Molina (1536-1600). Pero, por encima de todos ellos se alza la figura del Doctor Eximio, Francisco Suárez.

Nacido el 5 de enero del año 1548 en el seno de una familia castellana que se encontraba en Granada, donde había recibido posesiones del emperador por los viejos servicios prestados en la guerra contra la invasión musulmana, Suárez, a penas a los diez años, inició sus estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, que había llegado a convertirse en el centro académico más prestigioso de Europa junto a la Universidad de París. En 1564 solicita entrar en la Compañía de Jesús, pero, en un primer momento, su solicitud es denegada debido a que sus resultados académicos eran insuficientes. Poco después, sin embargo, su insistencia logra superar los obstáculos y es admitido, comenzando su noviciado en la casa de Medina del Campo (Valladolid). Allí comienza a mostrar su verdadera capacidad intelectual e inicia sus estudios en filosofía en Salamanca. En este momento, lo que el novicio entiende como una gracia divina le impulsa a superar las dificultades de los estudios, de modo que, tras dos años, inicia los estudios de teología con el maestro dominico Juan Mancio (1497-1576), que había sucedido a Francisco de Vitoria (c. 1486-1546), y seguía fielmente la enseñanza de Tomás



Grabado que recoge una de las sesiones del Concilio de Trento celebrado entre los años 1545 y 1563 como respuesta del catolicismo romano al proceso reformista iniciado en los países del centro de Europa y cuyas conclusiones generarían una brillante nómina de teólogos y filósofos entre los que destacó Francisco Suárez.

de Aquino y de su escuela, aunque Suárez a través de la enseñanza que recibía del agustino Juan de Guevara también recibió la influencia nominalista. Es en este periodo en el que inicia el proyecto que culminará en la redacción de las *Disputaciones metafísicas*. Tras unos años en que enseña a los hermanos de la orden en Salamanca y Segovia, es ordenado sacerdote y celebra su primera misa el 25 de marzo de 1572. Entonces inicia su carrera como profesor de teología, primero en Valladolid y luego en los colegios de Segovia y Ávila, dedicándose al comentario de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Su lectura innovadora de los textos del Doctor común, que le hace ciertamente sospechoso a los ojos de los más ortodoxos, no impide que sea llamado por sus superiores a Roma, iniciando, a partir de 1580, su etapa como profesor de teología en el Colegio Romano. Sin embargo, en 1585, su frágil constitución y el trabajo extenuante le obligan a retornar a España, intercambiando su puesto con Gabriel Vázquez de Alcalá de Henares (c. 1549-1604).

Entre 1585 y 1593 ocupa la cátedra de teología del Colegio de Alcalá, donde, a partir de 1590 inicia la redacción de los comentarios a la tercera parte de la *Summa theologiae*, que aparecen con los títulos de *De verbo incarnato* (1590) y *De mysteriis vitae Christi* (1592). De nuevo reaparecen los problemas suscitados por las dudas sobre su fidelidad al maestro común de la orden dominica, lo que le conduce al inicio de una fuerte polémica, si no expresa, al menos latente, con el retornado Vázquez, lo que obliga a un Suárez poco proclive a los enfrentamientos apasionados a solicitar su traslado a Salamanca para poder retomar su enseñanza en un ambiente más tranquilo. De esta época es el tratado *De sacramentis*, mientras que en 1597 se publican las *Disputaciones metafísicas*. En este mismo año, Felipe II, que ha unificado todos los reinos peninsulares, le da la orden de hacerse cargo de la cátedra de teología de la más prestigiosa universidad portuguesa, la de Coimbra, que ocupará hasta 1615. Allí redactará algunas de sus obras más importantes, como un volumen del *Varia opuscula theologica*, en el que se ocupa de la llamada controversia *De auxiliis* en la que se enfrenta con ciertos teólogos dominicos

como Domingo Báñez, que había acusado de pelagianismo la posición de jesuitas como Pedro de Fonseca y Luis de Molina (*De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*) ante el problema de la ayuda de la gracia divina para la acción y la libertad humana, que enfatizaban el valor del acto voluntario humano. Éstos, a su vez, acusaban de «calvinismo» a los dominicos por su defensa de la presciencia divina, que pondría en cuestión la libertad humana. El problema, dicho muy simplificadamente, es que si Dios conoce los hechos futuros, como corresponde a su omnisciencia, ello cierra la vía para cualquier cambio en los acontecimientos futuros, impidiendo el ejercicio de la libertad y dando lugar a un fatalismo absoluto; si, en cambio, el libre arbitrio existe, ello implicaría un debilitamiento de la sabiduría divina, puesto que sería necesario que Dios no pudiera predecir el futuro para abrir el campo a la indeterminación y la contingencia. La solución suareciana será considerada como la tesis oficial de los jesuitas en la controversia, siendo una muestra de su conocido espíritu sintético, al hacer compatible la presciencia divina con la libertad humana, retomando la noción de Molina de una «ciencia media» que Dios posee de los hechos futuros en cuanto que son futuros, sin perturbar el mérito que corresponde a la voluntad humana, pero interviniendo antes del mérito lo que hace eficaz la ayuda de la gracia. Se trata, como se ve en este esbozo, de una doctrina extraordinariamente sutil, que manifiesta bien a las claras el extraordinario grado de destreza de Suárez en la utilización del método escolástico de las distinciones.

En 1602, Suárez publica el *De poenitentia* sobre el problema de la confesión indirecta, lo que le ocasiona una nueva polémica con Domingo Báñez, cuyos ecos llegarán, incluso, a la propia Roma. También polémico resulta el opúsculo *De inmunitate ecclesiastica contra Venetos*, en el que defiende la inmunidad eclesiástica frente a los venecianos que no la respetaban. Esta vez Roma agradecerá la intervención de Suárez y Pablo V le concederá el apelativo con el que será conocido por la posteridad: *Doctor eximius et pius*. También bajo la forma de comentarios a textos de la *Summa theologiae* aparecen los tratados *De religione* y *De legibus*, donde se fundamenta la

legitimación sobre bases teológicas de la soberanía y de las leyes de la sociedad, y que puede considerarse el más serio intento por fundar un derecho internacional de aplicación privilegiada en las colonias americanas. Su última gran obra es *Defensio fidei*, donde defiende la condena papal del juramento de fidelidad exigido por el rey inglés Jacobo I a sus súbditos católicos. Los últimos dos años de su vida, retirado de la enseñanza, los pasará Suárez en el Noviciado de Lisboa. Allí muere el 25 de septiembre de 1617.

II. LA MODERNIDAD DE LAS DISPUTACIONES EN LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

El renacimiento de la filosofía escolástica ibérica dejó sentir su influencia pronto en Francia, precisamente a través de los colegios jesuitas[1]. Lo que Descartes ha conocido de la escolástica es lo que le enseñaron sus maestros en el colegio de la Flèche: teología, la doctrina de Santo Tomás, los comentarios de los Conimbricenses. Los manuales suarecianos fueron una constante en la formación del joven Descartes, siendo la *Disputaciones metafísicas* el libro de referencia de los maestros de la institución escolar, junto con otros compendios procedentes de las escuelas ibéricas como los *Commentarii Collegii Conimbricensis* y los *Commentaria* de Toledo. Para la teología la base de la enseñanza era Santo Tomás, mientras que en la filosofía, junto a Tomás, aparece la figura de Suárez, de quien, independientemente de las lecturas directas, Descartes ha sufrido indudablemente una profunda influencia indirecta. A partir de Suárez, la metafísica trata de reconstruirse organizándose no ya según el orden de la metafísica aristotélica, ni problemáticamente, al estilo del comentario escolástico y la *quaestio*, sino como un edificio ordenado a partir de

[1] Para los siguientes apuntes críticos, cfr. A. de Muralt, «Bref tableau de la pensée et théologie de l'Espagne du XVIe siècle», *Studia philosophica*, Bâle, 1973, pp. 172-184; J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990.

una metafísica general que expone la noción del *ens reale*, es decir, la cosa en su realidad y no ya en su ser imaginario producto de las disquisiciones escolásticas, y siguiendo con el orden de los conceptos trascendentales. En ello se observa la influencia, no meramente conceptual, sino en la lógica inherente a la construcción teórica, del escotismo y el ockhamismo, que habían fundado metafísicamente, y puesto en un primer plano, la objetividad, la deductibilidad y la exactitud (*praecisio*) como ideales del método científico.

La influencia de la «metafísica sistemática» suareciana podrá seguirse en Alemania, por la necesidad de reintroducir en su enseñanza estricta la filosofía de Aristóteles, tal como había sido expuesta por la escuela española, tanto en el XVII como en la metafísica escolar (*Schulmetaphysik*) del XVIII. Este movimiento es observable claramente en el ramismo, y también en obras como la *Philosophia sobria* de Balthasar Meissner (1611) o en el *Opus metaphysicum* de Scheibler, el «Suárez protestante», mientras que la línea luterana elaboró su propia sistematización de la metafísica paralelamente a Suárez, como en Cornelius Martini (*Metaphysica commentatio*, de 1605)[2]. Cuando Clemens Timpler publica a comienzos del XVII su *Metaphysicae systema methodicum* se opone a ciertas doctrinas de Suárez, pero sigue desarrollando el proyecto sistemático suareciano. En este sistema metafísico, frente a la doctrina metafísica aristotélica, que se califica como «confusa, prolija e inacabada», se plantea la necesidad de un *systema compendiarum, planum, methodicum, plenius*. Un sistema que debe comenzar con la *dubitatio* como verdadero *principium scientiae*, frente a la *credulitas* y la *amethodia* aristotélica, es decir, frente a la realidad tamizada por los límites de la inteligencia humana, que ponía Aristóteles como principio de todas sus reflexiones. La *Schulmetaphysik* en su intento de equilibrar lo que entendía como desequilibrios y tensiones internas a la obra suareciana acabará extendiendo su influencia hasta Leib-

[2] Cfr. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysik des 17 Jahrhunderts*, p. 37 *et passim*, *Ibero-amerikanische Studien*, n.º 4, 1935, rep. Darmstadt, 1967.

niz y Kant, cuya «Dialéctica trascendental» revela claramente el influjo de la *pars specialis* de la metafísica suareciana.

1. La deuda escolástica de Descartes

En lo que respecta a la historiografía, el reconocimiento de la modernidad de las *Disputaciones* tiene ya una tradición centenaria. A finales del siglo XIX se dejaba constancia de que numerosas expresiones cartesianas tenían un claro origen escolástico (*objectum materiale et formale, distinctio realis, modalis,* etc., *causae universales et particulares, amor concupiscentiae et benevolentiae, substantia completa et incompleta, praedicatio univoca et analogica, informare, causa formalis,* etc.)[3]. Aunque autores del XVII, como Chauvin, habían visto en la escolástica y el cartesianismo dos vías paralelas que no llegan a encontrarse, denominando a unos *philosophi, scholastici* o *veteres* y a otros *recentiores* o dependientes de la filosofía de Cartesius, Étienne Gilson confirmó la existencia de unas fuentes recibidas de la enseñanza de la Escuela en las obras de Descartes. Fruto de su trabajo para encontrar estas fuentes fue el *Index scolastico-cartésien*[4], que significó no sólo la apertura de una interpretación que hacía a la filosofía moderna deudora de la escolástica medieval, sino también el reconocimiento del papel de la metafísica de Francisco Suárez en la educación de Descartes y del espíritu europeo moderno. Con ello se afianzaba la tesis sostenida anteriormente por Freudenthal[5] respecto a la filiación escolástica de doctrinas cartesianas tales como la del tiempo, los elementos y cualidades de los cuerpos, la distinción entre concepto formal y concepto objetivo, la de Dios y de los atributos divinos, las

[3] G.-F. Hertling, *Descartes Beziehung zur Scholastik. Köln. Bayer*. Akad. d. Wissen. Sitzber phil. hist. Classe, 1897, pp. 339-381; 1899, pp. 3-36. En el diccionario de Baldwin (*Dictionary of Philosophy and Psychology. Art: Latin and scholastic Terminology*) se señala la presencia de un gran número de expresiones escolásticas en las obras de Descartes (p. II).

[4] Étienne Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Burt Franklin, París, 1912.

[5] Cfr. J. Freudenthal, «Spinoza und die Scholastik», *Philosophische Aufsätze*, Leipzig, 1887 (reimp. 1962), pp. 83-138.



Retrato de René Descartes (1596-1650). Desde finales del siglo XIX todos los estudios especializados y los análisis comparativos filosóficos confirman la decisiva influencia del renovado pensamiento escolástico de Suárez en el racionalismo cartesiano.

pruebas de su existencia, de la creación y la conservación del mundo, la sustancia y de sus relaciones con los accidentes, las ideas innatas y nuestro modo de conocer, los estados activos y pasivos del alma, las relaciones entre voluntad e intelecto o las relaciones entre la filosofía y la religión[6].

Gilson considera a Descartes y Wolff como discípulos de Suárez y, a su vez, a Espinosa como discípulo de Descartes, siendo Kant discípulo de Wolff, lo que haría del filósofo granadino el maestro de toda la filosofía europea moderna. La modernidad de la metafísica suareciana consistiría en la distinción entre una teo-

[6] La relación de conceptos cartesianos de los que Gilson encuentra antecedentes en las *Disputaciones* suarecianas es la siguiente: Accidente: *Accidentia realia* (disp. XVI, 1, 3-4). Un accidente puede ser el sujeto de otro accidente (disp. XIV, 4, 6-7). Acción: Acción y pasión son la misma cosa (disp. XLVIII, 1, 9; 2, 2-3 y 12-13). Átomo: Los átomos, su imposibilidad (disp. XIII, 2, 2-5). Causa: Causa material (disp. XII, 3, 2-3; XIII, 7, 2-6). Quitada la causa desaparece el efecto; una causa puede contener su efecto formalmente o eminentemente (disp. XXX, 1, 9-12; XXVI, 1, 2). La causa debe contener al menos tanta perfección como el efecto (disp. XXVI, 1, 5-6). Concepto: Concepto formal; existencia objetiva y existencia formal (disp. II, 1, 1). Dios: Demostración de la existencia de Dios (disp. XXIX, 3, 1-2). La idea de Dios es innata (disp. XXIX, 3, 34-36). Distinción: Tres distinciones, real, modal y formal; real, modal y de razón; la distinción formal de Escoto no difiere de la modal (disp. I, 7, 13, 16 y 20); distinción real (disp. VII, 2, 7-8); distinción modal (disp. VII, 1, 18-19); *distinctio rationis ratiocinantis* y *distinctio rationis ratiocinatae* (disp. VII, 1, 4). Esencia: Distinción de la esencia y la existencia (disp. XXXI, 5, 13-15). Ser: *Ens a se* y *ab alio* (disp. XXVIII, 1, 6-7). Falsedad: Falsedad formal y material (disp. IX, 2, 4). Forma: Forma, naturaleza, sustancia, especie (disp. XV, 5, 2). Infinito: Dios es inefable porque incomprensible (disp. XXX, 13, 1). Conocimiento confuso de Dios (disp. XXX, 12, 8-11 *passim*). Libertad, libre arbitrio. La libertad sólo es conocida por experiencia interna (Kant) (disp. XIX, 2, 13). Luz: luz natural y luz sobrenatural (disp. XXX, 11, 45). Mal: El mal es una privación (disp. XI, 1, 3). Materia: La Escuela hace de la materia una pura potencia (disp. XL, 2, 1-18). Naturaleza: Naturaleza, esencia o forma (disp. XV, 2, 3-4). Perfección: Perfecto es lo que posee lo que se debe por naturaleza (disp. X, 1, 15). Filosofía: La metafísica es la que proporciona los principios a las otras ciencias (disp. I, 4, 4). Principio: Principios del conocimiento (disp. XII, 1, 3). Privación: Privación y negación (disp. LIV, 3, 8). Potencia: Potencia y acto (disp. XIII, 5, 7). Sustancia: Alma y cuerpo como sustancias (disp. XXXIII, 1, 5-6; XXXIII, 1, 11). No conocemos la sustancia más que como sujeto de los accidentes (disp. XXXVIII, 2, 8-9). Tiempo: El tiempo está dividido en partes discretas (disp. L, 9, 20).

logía natural, cuyo objeto es el Ser en cuanto ser, y una ontología cuyo objeto es el ser en cuanto ser liberado de la precisión de la existencia actual. Posteriormente, en su obra sobre el ser y la esencia[7], Gilson pone de relieve cómo la solución escotista a la cuestión de la relación entre la esencia y la existencia, de influencia decisiva en Suárez, ha dado origen a la ontología como la doctrina moderna de la filosofía primera. Esta ontología es moderna en un sentido «esencialista» en cuanto que el ente que posee el ser resulta ser indiferente a la existencia, siendo una «esencia real» porque la existencia le resulta indiferente, siempre que sea posible, es decir, siempre que sea un objeto posible de la creación divina por su poder absoluto, pero teniendo en cuenta que ontológicamente, esto es, al margen de su ser como criatura, es una esencia indiferente a la existencia o a la no-existencia, una esencia real, un ser objetivo, que admite la consideración como objeto del intelecto divino antes, *in instanti temporis*, de su creación (Escoto) o como concepto objetivo de un intelecto humano antes del acto de judicación en el que la voluntad toma partido en favor o en contra de su existencia, siendo este acto de judicación contingente, discursivo, en el hombre, y necesario, por la identificación de intelecto y voluntad, en Dios (Descartes).

2. Suárez y el nacimiento de la ontología

Una década después de la publicación del *Index* gilsoniano, Martin Heidegger inicia en sus cursos de Marburgo la reflexión sobre la influencia del pensamiento medieval en la filosofía moderna, no sólo cartesiana sino también kantiana, rechazando el establecimiento simple de conexiones directas entre, por ejemplo, la noción del *cogito* y las expresiones similares que aparecen en Agustín, aduciendo que no se tiene en cuenta el muy diverso contexto metafísico y teológico. En este sentido, Suárez aparece, a los ojos de Heidegger, como un antecedente mucho más seguro, dentro de la tradición escolástica, de la búsqueda posterior de la autonomía

[7] *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1962.

(*Selbständigkeit*) de la metafísica, esto es, de la creación de la ontología liberada de la teología, que los intérpretes medievales del aristotelismo como Tomás de Aquino, la fuente básica supuesta por Gilson. En efecto, Suárez habría presentado su proyecto en las *Disputaciones* como una ordenación de la teología natural, a fin de reconstruir la estructura interna de las cuestiones planteadas en la *Metafísica* de Aristóteles con una intención racional que recondujera el *sermo de Deo ac divinis rebus*, característico de la teología cristiana, a las *communes rationes entis* de la metafísica ontologizada. Pero, sobre todo, Heidegger ve en Suárez al maestro escolástico que ha percibido con mayor claridad la diferencia ontológica entre esencia (*Wassein*, *essentia*) y existencia (*Vorhandensein*, *existentia*) —que constituye, como se sabe, la clave de la propia filosofía heideggeriana—, a partir de la distinción tradicional cristiana entre el ente creado e increado, pero prescindiendo singularmente de la orientación teológica. Es aquí donde cobra mayor trascendencia la reflexión suareciana en torno al concepto objetivo y al concepto formal, el primero siendo la esencia, el contenido real del ente, obtenido en la comprehensión que se efectúa en el concepto formal. La identificación suareciana del ente y la *res* que se realiza a través del concepto objetivo se traslada en Kant a la relación entre realidad (*Realität*) y coseidad (*Sacheit*). Y Heidegger se sumerge también en la distinción de Suárez entre esencia y existencia, distinción de razón que parte de la solución escotista, y que considera como el primer eslabón de la cadena Suárez-Descartes-Kant hacia la definición del existir como un «estar-presente-a la mano» (*Vorhandensein*).

En su obra *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*[8], Gustav Siewerth ha intentado una síntesis hermenéutica en la que retoma el motivo heideggeriano de la época de la metafísica como la del olvido de la cuestión del ser, y el gilsoniano de la pérdida progresiva del acto de ser tomista en el camino de su esencialización. En los dos casos, según

[8] *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, cop. 1959.

Siewerth, en ese recorrido Suárez ocuparía un lugar destacado. A diferencia de Tomás, para quien el ente, en cuanto *ens in commune*, no es objeto de la metafísica, sino su sujeto, por lo cual Dios no podría caer bajo ese objeto, en Suárez, Dios es objetivado a la luz natural de los conceptos trascendentales considerados unívocamente. En Suárez se encontrarían implicadas tres cuestiones fundamentales para el destino tanto de la teología como de la metafísica: una progresiva reducción lógica o «subjetiva» del pensamiento del ser, una apriorización de la diferencia entre ser y esencia y un equilibrio entre las dimensiones unívoca y análoga del significado del ser. Cuando Suárez afirma que el modo propio de la metafísica para demostrar sus principios es la *deductio ad impossibile*, la reducción al principio según el cual es imposible afirmar y negar al mismo tiempo lo mismo de una misma cosa (DM I,4,25, III,3,9) se está abriendo la vía de la certeza producida por el pensamiento mismo que luego se formulará en el *cogito* cartesiano. A partir de aquí, según Siewerth, Suárez inaugura un «esencialismo» de la existencia, lo que explica la inclinación suareciana hacia la univocidad frente a la analogía tomista, remitiendo al olvido racionalista del ser.

Justamente es sobre el punto de la aporía analogía-univocidad donde se centra la lectura de Suárez de Jean-Luc Marion propuesta veinte años después del tratado de Siewerth, una lectura cartesiana, que toma el problema de la creación de las verdades eternas como el centro de la metafísica de Descartes, a la luz de la cuestión fundamental de la analogía, que permanece oculta tras tesis más canónicas como las de la duda, el *ego*, Dios, etc. Las *Disputaciones* serían un paso fundamental hacia la «teología blanca» de Descartes[9], que consiste en la fundación de la ontología sobre un Dios neutro, y no pensable en un sentido analógico, sino ocultamente unívoco, puesto que, en realidad, Suárez hace de la univocidad el fundamento de la analogía, como lo muestra en su análisis de Escoto sobre la univocidad del ente (XXVIII, 3). Suárez, cree

[9] *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des verités éternelles et fondement*, Presses universitaires de France, París, 1981.

Marion, se manifiesta aparentemente tomista en su doctrina de la analogía, pero reinterpreta la distinción entre los dos tipos de analogía, de proporcionalidad y atribución, dándole a esta última un significado intrínseco en lugar de extrínseco, al proponer tres posibles soluciones para el problema del contraste entre analogía y univocidad: la primera es considerar el concepto de *ens* como conteniendo sus inferiores según sus propias razones (finito-infinito, sustancia-accidente, etc.); la segunda es asignar al concepto de ente el significado de «género», adoptado lógicamente en sentido unívoco y física o metafísicamente en sentido analógico; la tercera es hacer devenir intrínseca la analogía de atribución, lo que, según Marion, Suárez no puede hacer sin que aparezca una contradicción interna cuya consecuencia será la ruina del edificio conceptual de la analogía, ruina sobre la que se asienta la crítica cartesiana que afronta la cuestión de la relación subsistente entre el ente finito y el infinito, apoyada sobre la disolución llevada a cabo por Suárez de la analogía. El «giro suareciano» en la historia de la metafísica se caracterizaría por la inversión del principio platónico-aristotélico, continuado por Tomás, según el cual una cosa era más cognoscible cuanto más verdad o más cantidad de realidad ontológica contuviera, que ahora se transforma en el principio según el cual es el criterio de cognoscibilidad el que determina la realidad ontológica de una cosa. Persiste, no obstante, abierto el foco aporético de la distinción entre el *ipsum esse subsistens* y el *ens communissimum*, que se da por solventada en la filosofía de Escuela, en la que se incluye el propio Suárez, y que sólo será resuelta por Kant, ejerciendo el mismo papel de transformador que el Doctor Eximio había asumido respecto de la escolástica medieval, esta vez sobre la metafísica racionalista.

3. La construcción suareciana del sistema metafísico

Cabe poca duda de que el más influyente estudio de las últimas décadas sobre el significado de la obra suareciana y, en particular, de las *Disputaciones*, se debe a Jean-François

Courtine, quien en su *Suárez et le système de la métaphysique* ha llevado a cabo la reformulación de la metafísica suareciana en términos de un «sistema» que, recogiendo la herencia tardomedieval, prepara ya la perspectiva moderna (siendo su propia obra la expresión de una «modernidad clásica»), constituyéndose en intersección en la línea hacia la transformación de la metafísica en onto-teología. En la primera parte de su estudio: «La metafísica en el horizonte escolástico», Courtine considera la historia de la definición onto-teológica de la metafísica desde el punto de vista de su objeto y de su sujeto, ya sea el ente común, el ente creado o el ser divino, lo que conduce a plantearse las relaciones entre metafísica y teología. La segunda parte: «El proyecto suareciano de la metafísica» es la más directamente dedicada al análisis de las *Disputaciones*, en relación con muchos otros autores considerados como precedentes o continuadores, pero también como polos de una discusión y un diálogo permanentes. La tercera se centra en el núcleo de la cuestión: «La metafísica como sistema», que se aborda desde las transformaciones escolásticas de la metafísica aristotélica, a partir de dos hilos conductores, la teoría de los trascendentales y la de la división interna del ente en finito e infinito. Finalmente, la cuarta parte: «Metafísica escolástica y pensamiento moderno», se ocupa de la cuestión de la «invención de la ontología» en el ambiente de la metafísica jesuítica, con Suárez y Pereira como puntales, para abrir el camino tanto a la *Schulmetaphysik* alemana de Timpler a Goclenio y de Leibniz a Wolff, como al racionalismo francés, de Descartes a Clauberg.

A la estela de la influyente interpretación de Courtine, cabe destacar también a Jean-Paul Cojou, quien pone de relieve cómo a través de la lectura de las *Disputationes metaphysicae* se puede reconstruir el proceso de constitución de la ontología en tanto que ciencia universal y abstracta. El objetivo de Suárez consistiría en renovar el fundamento de la metafísica mediante el conocimiento de la razón más abstracta de ente (*abstractissima ratio entis*), distanciándose con ello del proyecto fundador de Aristóteles, para hacer de la metafísica una ciencia cuyo objeto es la entidad del ente o de la *res* en

su más amplia generalidad. Para llevar a cabo este proyecto, las *Disputaciones* se abren con la determinación de la esencia de la filosofía primera, a lo que sigue la exposición de la razón esencial del concepto de ente y luego las propiedades del ente en general (disputación III). En las disputaciones siguientes se trata el problema de la unidad trascendental (IV), la unidad individual (V) y la unidad formal y universal (VI). A continuación Suárez se ocupa de las cuestiones de la verdad, el error, el bien y el mal. De la disputa XII a la XXVII se estudian las diversas modalidades causales y sus efectos respectivos, y a partir de la XXVIII se inaugura el cuestionamiento onto-teológico con la división del ente en finito e infinito. La cuestión de Dios no ocupa más que dos disputaciones del total, la XXIX y la XXX, lo que demuestra cómo Dios no es ya el objeto primero del proceso de renovación de la metafísica, constituyéndose en un objeto más entre los otros en la constitución de esta ciencia. De este proceso, según Cojou, es necesario extraer dos consecuencias: la primera es la tendencia a una prioridad de la ontología sobre la metafísica; la segunda sería la negación del movimiento de constitución onto-teológica de la metafísica en su sentido heideggeriano, puesto que el ser supremo tomaría parte de la recomposición de la metafísica, pero sin constituir su objeto adecuado por excelencia, lo que conduce a repensar la relación del ente finito al infinito, en el cuadro de una gnoseología que afirma la superioridad de la ontología sobre la metafísica. Es así cómo las *Disputaciones* proceden a una conceptualización de lo real por medio del concepto objetivo y el concepto formal, determinando el ser objetivo de una filosofía primera que supera los límites marcados por la tradición.

Por su parte, el profesor italiano Constantino Esposito hace énfasis en que la impronta que el discurso metafísico de Suárez ha dejado en las escuelas europeas del XVII ha sido paradójica, pues siendo la referencia obligada para el renacer de la metafísica católica postridentina, no lo ha sido menos para la formación filosófica protestante. Este doble destino se explicaría por el carácter neutro de la ontología propuesta por Suárez, lo que permite a la disciplina metafísica realizar un ejer-



La creación del cielo y la separación de las aguas en el cielo. Con este título el artista Francisco de Holanda bautizó una de las acuarelas destinadas a la obra *De Aetatibus Mundi Imagines* publicada entre 1545 y 1573 y dedicada al relato bíblico de la creación del mundo en pleno debate teológico entre católicos y protestantes.

cicio autónomo, abriendo la posibilidad de abordar como objeto propio la delimitación de la ciencia filosófica teorética respecto de la ciencia teológica práctica. Las *Disputaciones* se presentan, pues, como la clave que va a permitir la síntesis, no la ruptura, como a menudo se valora, que tuvo lugar en la época del barroco entre una tradición escolástica cristiana proveniente del medievo y el nuevo modo de pensar racionalista que se apoya sobre el «humanismo» mundano, siendo la obra que mejor representa «el drama de la metafísica barroca, la tendencia más aguda de su misma representación: la modernidad no nacería sólo, o tanto, como huida de la filosofía respecto de la fe, sino como un determinado tipo de sistematización de la fe en la filosofía»[10].

4. La metafísica de Suárez como eje de la estructura de pensamiento moderna

Una interpretación particular dentro de la historiografía actual en relación con el tema de la modernidad de Suárez es la defendida por el profesor suizo André de Muralt, un autor que no tiene una obra específica dedicada al análisis de las *Disputaciones*, pero que ha subrayado en su interpretación de la historia de la filosofía el papel fundamental que ha representado el Doctor Eximio en la formación de la metafísica y de las doctrinas políticas modernas[11]. Para Muralt, es la obra de Suárez la que ha labrado el pensamiento de toda la Europa erudita del siglo XVII, y en particular la de Leibniz. Lo hace a partir de la noción de ser (*ens*), de la que establece su estatuto conceptual y analógico para separar después sus atributos formales propios, sólo conservando tres de los cinco trascenden-

[10] Constantino Esposito, Apéndice a *Francisco Suárez, Disputazioni metafisiche* (nueva ed.), Bompiani, Milán, 2007, p. 812.

[11] A. de Muralt, *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002. Hay traducción parcial al castellano de V. Fernández Polanco y F. León Florido, *La estructura de la filosofía política moderna. De Ockham a Rousseau*, Istmo, Madrid, 2002.

tales: el uno, la verdad, el bien, en lo que influirá en toda la escolástica escotista moderna, hasta Wolff y Kant[12]. En su exposición de la metafísica de lo que es, el orden estricto, que se ha destacado como «sistema suareciano», Suárez no se desvía por el estudio de problemas conexos, como el problema de la unidad individual y de su principio a propósito del uno trascendental, de lo verdadero y de lo falso en el conocimiento a propósito de lo verdadero trascendental, etc., con lo cual Muralt insiste en el modo en que la metafísica suareciana presentada en las *Disputaciones* rompe definitivamente con el carácter inductivo de la metafísica aristotélica, lo que es, sin duda, el aspecto decisivo de su modernidad. Tampoco la demostración de la existencia de un primer motor o de una inteligencia que se intelige a sí misma, aparece como el resultado de la totalidad orgánica de las diversas disciplinas filosóficas. Pues con Suárez se divide la metafísica en *metaphysica generalis*, que trata del *ens in communi* según el orden deductivo del sujeto a sus propiedades propias, y la *metaphysica specialis*, que trata de los seres realmente existentes según el orden deductivo de la creación misma, de Dios a la criatura espiritual y después a la criatura material[13]. Así pues, frente a un Aristóteles que, por la estructura de su propio pensamiento empírico e inductivo, no podía elaborar su metafísica según el modelo científico de la demostración silogística, en cambio la empresa metafísica de Suárez es propia, nueva y original.

La posición suareciana sobre el fundamento metafísico primero de la unidad entitativa de la materia como consecuencia no de su formalidad, sino de su finalidad, muestra, en efecto, según Muralt, que sus principios estructurales se asientan sobre una nueva síntesis de Tomás, Escoto y Ockham. De Escoto reconoce la distinción nocional de la materia y la forma que se constituyen como entidades formalmente separadas; de Ockham, la dependencia de la existencia actual separada de la materia de una acción dentro del orden causal real, ya que la causa formal viene a coincidir con la causa final en

[12] *Disputationes metaphysicae,* II-XI.
[13] Ibíd., desde *disp.* XII.

el acto creador; por último, más matizadamente, de Tomás, adopta el reconocimiento de que la entidad de la materia no se hace efectiva sino en el momento de su devenir a la existencia, en el momento en que es el término final de un acto creador divino. Al aplicar el método de las analogías estructurales, Muralt observa cómo se da una analogía entre el modo en que Suárez deduce las nociones trascendentales del sujeto de demostración deductiva, que es la noción de ser, y cómo Kant deduce las categorías del entendimiento a partir del sujeto que es la apercepción trascendental, e incluso, llevando más lejos la analogía, podría seguirse en Hegel una peculiar adaptación de la deducción suareciana para expresar la constitución dialéctica de la realidad objetiva como resultado para sí a partir del en sí subjetivo[14].

Otro punto destacado por Muralt es la influyente posición suareciana ante la cuestión del origen del poder político, en relación con el tema de la voluntad y la libertad, que será objeto de una amplia reflexión en sus obras jurídicas, pero de la que también se ocupa en las *Disputaciones*. Suárez, enfrentado al tradicional tema escolástico de la voluntad antecedente y consecuente, que trataba de solucionar el problema de la compatibilidad entre el poder y omnisciencia divinas y la libertad del hombre, se inclina hacia una libertad —que le lleva, incluso, a abrir una puerta a la posibilidad del derrocamiento del tirano— fundada sobre la derivación del poder de su fuente divina, en el mismo sentido en que interviene también en la polémica molinista sobre la simultaneidad de las causas. En Suárez, la voluntad de Dios es absoluta en su necesidad de modo antecedente, y, sin embargo, el acto humano es libre contingentemente, tornándose necesario por la voluntad consecuente de Dios, que actúa, así, como causa eficaz, sancionando el acto libre humano *a posteriori,* con una eficacia consecuente a la necesidad absoluta de su voluntad. Análogamente, en el campo político, el poder del príncipe deriva antecedentemente de la potencia absoluta de Dios, pero se precisa el acto social de la elección contingentemente libre, de manera que el pueblo es, en este

[14] *Doctrina del derecho*, par. 2, 4.

sentido, el que legitima el poder del príncipe. A este acto legitimador hay que añadir, no obstante, la sanción consecuente de Dios, por la que el acto de sumisión al poder del príncipe se torna irreversible por proceder de la voluntad consecuente divina, causa eficaz de su institución. Muralt insiste en cómo, con esta, como siempre, equilibrada doctrina, Suárez construye el fulcro a partir del que podrán alzarse las más variadas doctrinas modernas sobre la naturaleza de la sociedad y sobre la legitimación del poder político, conformando su papel central para la modernidad filosófica europea.

III. LAS *DISPUTACIONES* Y LAS DOCTRINAS METAFÍSICAS MODERNAS

En la selección que hemos llevado a cabo de textos de las *Disputaciones* aparecen algunas de las más importantes doctrinas que justifican la consideración de Suárez como maestro del pensamiento de la Europa moderna. La amplitud y profundidad de esta influencia hacen, desde luego, impensable tratar de abordar esa cuestión en estas pocas páginas introductorias. Por ello, nos limitaremos a destacar tres aspectos en torno a los cuales se aglutinan multitud de doctrinas y de debates que marcan el tránsito desde el pensamiento escolástico tardío al pensamiento moderno maduro: La transformación de la metafísica en ontología, el papel nuclear del uso de las distinciones en la nueva epistemología y el tema de la libertad y del poder político. En todos ellos, las *Disputaciones* pueden considerarse como la obra fundacional de un tratamiento nuevo, que, al mismo tiempo, arrastra tras de sí toda la carga de una tradición milenaria.

1. De la metafísica a la ontología

Pese a su aparente filiación aristotélica, la filosofía de Escuela del XVI al XVIII no ha sido fiel, no sólo al pensamiento originario del filósofo de Estagira, sino tampoco al aristotelis-

mo medieval que habían alcanzado su cenit y su ocaso en el último tercio del siglo XIII. Si el aristotelismo ha subsistido en la escolástica tardía ha sido exclusivamente bajo la forma de un léxico de origen aristotélico, pero que, en su nivel estructural profundo, sólo resulta inteligible a partir de la doctrina sincrética, mezcla de ockhamismo y de escotismo, que es una creación de Suárez. A través de ella, la filosofía moderna podrá enlazar con la metafísica teológica medieval. Aunque las *Disputaciones* se presentan formalmente como una reflexión disputada en torno a los problemas abiertos por la *Metafísica* de Aristóteles, su resultado será una nueva concepción del objeto tratado, la metafísica, dando origen, si no nominalmente, sí materialmente, a la ontología de los modernos.

Suárez se encuentra ante la diversidad de denominaciones que ofrece el propio Aristóteles sobre lo que la tradición ha denominado «metafísica»: *epistêmê dsêtoumenê, sophia, prôtê sophia (A), epistêmê tês alêtheias (a), hê hyper tôn prôtôn theôria* (Teofrasto, *Metafísica*, I, 1), *prôtê sophia (E), theologikê epistêmê (K), theôria tês ousias (Z), theôrei to on hê on, ta meta ta physika* (Andrónico). Por otro lado, en la tradición escolástica, Tomás de Aquino en el Proemio al *Comentario de la Metafísica*, divide la unidad del *subjectum*, los *maxime intelligibilia*, según tres perspectivas, de las que resultan tres denominaciones de la misma ciencia: *Scientia divina, metaphysica (transphysica)* y *prima philosophia*, serializadas según este orden. Por fin, el mismo Suárez recopila, aunque no rapsódica o históricamente, sino sistemáticamente, el mayor número posible de esta denominaciones: *sapientia, prudentia, philosophia, prima philosophia, metaphysica, naturalis theologia*.

Como decimos, la creación suareciana de la ontología no es nominal, puesto que el término «ontología» fue utilizado por vez primera en el XVII, probablemente por Rodolphus Glocenius, quien independientemente de autores como Pererius desarrolló la distinción entre la ciencia filosófica y la ciencia teológica. Quien primero usó su forma latinizada fue Clauberg, al definir esa ciencia como el estudio de los tras-

cendentales, las determinaciones que sobrepasan todas las categorías que corresponden al ser en cuanto ser, y que están presentes tanto en las cosas corporales como incorporales, designando, pues, la *philosophia prima,* que se ocupa del ente en general, como diversa de la ciencia teológica especial que se ocuparía de Dios y las inteligencias separadas. Más tarde, el término fue vulgarizado por Wolff y su discípulo Baumgarten, pasando a través de ellos a Kant y Hegel. En 1730 Wolff publica su *Prima philosophia sive Ontologia*, donde la metafísica pasa a comprender una ontología, una cosmología general, una psicología y una teología natural, mientras que Baumgarten denomina también a la ontología *Grund-wissenschaft, ontosophia, metaphysica generalis* y *prima philosophia*. Wolff define la filosofía como «ciencia de las cosas posibles», que se distinguen según su tipo de actividad y que son objeto de tres ciencias distintas: los cuerpos (Física), las almas, incluida el alma humana (Pneumatología) y Dios (Teología natural). La Ontología o «Ciencia fundamental» se ocuparía de lo que se atribuye a estos tres tipos de cosas en general y de lo que las diferencia en general, mientras que la Cosmología trascendental se incluye en la ciencia fundamental y deja de ser Física.

La creación de la ontología surge doctrinalmente de la distinción de una *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis*, que no se encuentra *expressis verbis* en las *Disputaciones*, pero que se presenta de hecho en la ordenación de la doctrina, al separar la determinación general y común (*rationes omnes communes et quasi trascendentales*) y un examen de las diferentes *species entis*. Materialmente, esta distinción se hace patente en la distribución originaria de la obra en dos volúmenes, de los cuales el primero tiene como objeto *la amplissima et universalissima ratio* y el segundo *de altero inferiores* (disp. I, 1, 26). En Suárez no se halla la división radical entre la ontología y la teología, pues Dios, como ser infinito, es el *perfectissimum ens* de la metafísica, perfectísima realización de la *comunissima ratio entis*, mientras que el estudio del resto de los seres se presenta sólo como una ampliación de esa *ratio entis in tota sua latitudine*.

En efecto, Suárez no tematiza la distinción entre la metafísica general y especial, que hará fortuna en la escuela metafísica «dogmática», manteniendo una característica dosis de ambigüedad, que parece constituir la peculiar forma que adopta en él el ideal sintético. Será la filosofía clásica del XVII la que, adoptando el suarismo, definirá claramente los campos de la estructura metafísica propuesta por el maestro jesuita. Se puede decir que Suárez ha fundado un nuevo proyecto de metafísica (doctrina de la *praecisio* como parte de la teoría de la abstracción en disp. II, 2, 15-16), donde, a diferencia de los autores del XVII, que distinguirán claramente entre una ontología concebida como metafísica general o post-física y una metafísica general o trans-física en la que se engloban Dios y las inteligencias separadas, aún sostiene en «equilibrio inestable» la unidad onto-teológica de la metafísica, que mantiene a Dios en el orden de la sustancia, haciendo de la distinción entre finito e infinito la primera división del ente.

Autores del XVII, como Buddeus o Thomasius, creerán que la interpretación de la metafísica de la «Escuela española» continúa una tradición árabo-escolástica preñada de ontologismo, a la que se debe oponer una interpretación más verdaderamente «aristotélica», que hace de la metafísica una ciencia teológica. En 1653 Micraelius ya ha establecido claramente la distinción entre una metafísica general que se define por un grado de razón abstractísima de todos los entes, y una metafísica especial, que se ocupa de seres particulares separados, desde luego, de la materia: Dios, los ángeles y las almas. Pero, sin duda, el desarrollo de la metafísica postsuareciana en la metafísca escolar alemana está ligado a la evolución en la doctrina de los trascendentales, donde de las *passiones entis* de origen tomista se produce un deslizamiento hacia las *divisiones entis* de raíz escotista. A partir de la distinción entre trascendentales convertibles con el ser y trascendentales disjuntivos, se entiende la división de las dos grandes partes de la metafísica suareciana, que se corresponde con las dos partes de las *Disputaciones*: una ontología general, que se puede denominar «trascendental» y una segun-

da parte donde se incluye la teología, que remite a la distinción categorial básica entre sustancia y accidente y a las demás divisiones del ser. La ontología nace, así, en la primera parte, como una filosofía primera, en una investigación trascendental porque trasciende las divisiones categoriales del ente para apuntar universalmente hacia el ser común. Pero, lo que en Suárez era una primera parte constituida por el estudio del sujeto común y una segunda constituida por el estudio del sujeto principal o eminente, se transformará en la *Schulmetaphysik* en una distinción de lo general (trascendental, *metaphysica generalis*) y de lo particular (categorial, *metaphysica specialis*), donde la general reúne la doctrina de los trascendentales convertibles y disjuntivos, mientras la especial se presenta como un estudio predicamental. La consecuencia es que la teología queda fuera del campo de uno y otro estudio como un campo nuevo e independiente, que es la pneumatología, que, no obstante, se subordina a la metafísica a través del concepto de sustancia. Cuando el estudio de la *nobilissima substantia* (junto al de los ángeles y el alma racional) se separa de la *prima philosophia*, lo que subsistía aún de la unidad ontoteológica aristotélica en Suárez ha quedado definitivamente destruido.

Esta división de la metafísica en dos partes se encuentra también en la obra de Christoph Scheibler, en relación sobre todo con su *Opus metaphysicum*, una obra en que se observa una evolución respecto del proyecto suareciano. En éste a la parte general de la metafísica le seguía una parte especial donde se introducía la distinción entre el ente finito y el infinito como consecuencia del uso de los trascendentales disjuntivos, tratando de Dios en el seno de esta problemática trascendental. Scheibler, en cambio, trata a Dios como un mero caso particular, al lado de los ángeles o el alma separada, de la cuestión general de la sustancia. También añade el estudio del *signum* y el *signatum*, desconocido en Suárez, lo que se explica por su importancia en la controversias interconfesionales. Pero, pese a estas diferencias, la recepción de las *Disputaciones* en la filosofía escolar alemana de comienzos del XVII hace patente la influencia del proyecto suareciano de la

ontologización de la metafísica, al integrar la investigación teológica en el proyecto de una ontología general a través de los conceptos de la *causalitas* y la *substantialitas*. El concepto de *realitas* que actúa como principio de la ciencia metafísica no se refiere a la realidad exterior existente, sino a la realidad objetiva, que se «objetiva» en el pensamiento (*cogitatio*), según la *certitudo* y la *ratitudo* que excluye la duda. La *cogitatio* puede actuar, así, como unidad trascendental (*supertrascendentalis*) que engloba principiativamente los *realia entia* y los *entia rationis*. Resuena ya aquí la definición leibniziana de la ontología como «*scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente*» (*Opuscules*, ed. Couturat, pp. 511-512). Este principio neutro ante las diferencias del ente y el no-ente, del algo y la nada, es la «objetidad sin objeto» o la «esencia real» de Suárez, que necesariamente debe emparentarse con la metafísica de Escoto.

El nuevo sujeto de la metafísica postsuareciana es el objeto, al menos hasta la pregunta kantiana de nuevo por el sujeto. Timpler, representando a la escolástica alemana reformada y luterana, introduce en la metafísica suareciana la modificación de la división bimembre de la metafísica en general y particular como consecuencia de la distinción entre trascendentales absolutos y conexos, proponiendo otra basada en la distinción categorial entre sustancia y accidente, donde en la unidad de la sustancia se introduce una parte general y otra particular. Ya no hay una teología natural adecuada a la inteligencia humana y otra sobrenatural, sino una ciencia única de la sustancia que se divide en ciencia de la sustancia increada y ciencia de la sustancia creada. La ciencia humana y la divina tienen un principio común, que, como se sabe bien por el significado histórico-intelectual del luteranismo, no es, desde luego, natural, sino sobrenatural. La vieja teología natural, en una perspectiva ontologista, se transformará en una nueva ciencia, la pneumática, una transición a través de la cual se vislumbra ya la doctrina trascendental kantiana. El caso es que, a través de todas estas matizaciones que recorren la estructura filosófica de Descartes a Kant, se vislumbran siempre las *Disputaciones* suarecianas como el punto de arranque de

la nueva concepción moderna del fundamento de la razón humana.

2. La doctrina de las distinciones y la nueva epistemología

Uno de los tópicos suarecianos más ampliamente difundidos es el de su posición sobre la cuestión de la distinción entre los elementos metafísicos nucleares: materia y forma, esencia y existencia, etc.[15] No se trata de una cuestión más entre las muchas características de la Escuela tardía, sino que los cambios en la doctrina de las distinciones van a marcar, en no poca medida, el tránsito hacia la metafísica moderna, y es por ello que la doctrina suareciana se inscribe muy significadamente en ese movimiento. La cuestión de las distinciones ha sido determinante en las discusiones de Escuela hasta mediados del XVIII, dándole un sesgo mucho más definido que el de la cambiante situación doctrinal medieval, a los diversos tipos de distinciones: real o modal, de razón razonada o de razón razonante, virtual o formal, de cosas entre sí o de aspectos objetivos de cosas en sí mismas. Este eterno debate, aparentemente vano y estéril ha dado lugar a las ironías de los intelectuales modernos a costa de las disquisiciones escolásticas, bajo el modelo del *Elogio de la locura*, lo que les ha servido para apuntalar la convicción de que el pensamiento moderno ha nacido a pesar y contra esa tradición de Escuela heredada. Sin embargo, hay que recordar que las distinciones eran una de las herramientas básicas de las disputas escolásticas, y que surgieron, por tanto, en el interior del debate y no como consecuencia de una decisión dogmática repetida hasta la saciedad. Por eso mismo, serán uno de los elementos clave en el discurrir argumentativo de las *Disputaciones* suarecianas. Los grandes temas de la metafísica, como el análisis de la sustancia en sus grados metafísicos, la determinación de las potencias del alma o de las operaciones de las potencias mismas, el fundamental problema de las propiedades trascendentales del

[15] Para la distinción de la esencia y la existencia: *Disp.*, XXXI, sect. XI, n.º 9.



La Trinidad, grabado de Alberto Durero inserto en la tradición iconográfica cristiana, relaciona la existencia de las tres personas divinas reunidas en un solo ser. Como debate filosófico, este dogma, junto con multitud de otros argumentos metafísicos, está presente en las *Disputaciones* suarecianas.

ser o de la metafísica teológica, como los contenidos objetivos de la naturaleza divina, sus operaciones sustanciales y sus procesiones trinitarias, sólo han podido ser abordados desde la perspectiva del fuerte aparato metodológico proporcionado por las distinciones, características de cada escuela y de cada autor, al mismo tiempo retomadas una y otra vez y recreadas en sus aparentemente leves variaciones.

La fundamental doctrina de la distinción entre esencia y existencia aparece en las *Disputaciones* inserta en los problemas planteados a propósito de la diferencia entre distinción real y distinción formal, cuyo verdadero alcance sigue siendo aún hoy objeto de polémica[16]. El gozne de la transformación moderna es Duns Escoto con su noción de un *medium* o un *tertium quid* formal que asegura la unidad concreta de los grados entitativos, cuya separación posible se funda en la distinción formal *ex natura rei*. La distinción formal *ex natura rei*, se utiliza a propósito de toda realidad dicha distinta según una distinción que no es real absolutamente (*simpliciter*). Así, son formalmente distintas las formalidades diversas que componen una cosa según su jerarquía lógica (hombre, animal, en Sócrates) el alma y sus potencias, las potencias del alma entre ellas, el sujeto y sus pasiones, el ser y los trascendentales, y los trascendentales entre ellos, la esencia divina y sus atributos, estos atributos entre ellos, la esencia divina y las Personas, las Personas entre ellas, el intelecto divino y la intelección divina, el intelecto divino y las ideas divinas, las ideas entre ellas. La distinción formal es intermediaria (*media*), tercia (*tertia*) entre la distinción real *simpliciter* y la distinción de razón. No es efecto de una inducción abstractiva, es ante *intellectum*, es, pues, «real» por la naturaleza de las cosas, real *secundum quid*, como una distinción mínima, una no-identidad formal existente realmente en la identidad de la cosa, pudiendo ser dichas dos entidades formalmente distintas como si (*ac si*) se dieran la una sin la otra en la realidad *simpliciter*. De derecho,

[16] Cfr., a este respecto, el artículo de T. B. Noone: «La distinction formelle dans l'école scotiste», en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, París, 1999.

el intelecto podría aprehender intuitivamente las formas múltiples de la realidad tal como ellas son en cuanto a ellas mismas, sin tener que revestirlas de formas lógicas impuestas por su recorrido racional. Sin embargo, de hecho, la distinción formal permanece no manifiesta, pues la caída del pecado original oscurece la visión del intelecto y la constriñe a una necesaria abstracción universalizante.

Suárez[17] —como más tarde Leibniz[18]— considera la distinción formal como una distinción intermedia (*distinctio media*) entre la distinción real y la distinción de razón, tal como lo había subrayado Jacobo de Ascoli, para quien las cosas distintas *ex natura rei* no son distintas *realiter*[19], una opinión que será reafirmada en nuestros días por el escotista B. A. Wolter[20], quien la aproxima a la distinción de razón *cum fundamento in re* de Tomás de Aquino. En cambio, para otros escotistas, apoyándose en opiniones tardías de Escoto, y en línea con la interpretación de Guillermo de Alnwick[21], creen que la distinción formal es un tipo de distinción real, cosa que recientemente ha defendido M. Grajewski[22]. Es justamente esta doctrina del *tertium quid* metafísico la que elaborará la filosofía moderna, de Suárez a Leibniz, para resolver el problema de la unión de las «dos sustancias», y encontrará su forma última en la dialéctica hegeliana.

Los filósofos modernos no respiraron el aire de un escotismo puro, sino que reciben la influencia de un ockhamismo suavizado por Escoto, o de un escotismo mezclado de Ockham, como es característico de Suárez, que se reconoce fá-

[17] Cfr., *Disp.*, VII, sect. 1, n.º 9.

[18] Cfr. «*Disputatio metaphysica de principio individui*», en *Philosophische Schriften*, Akademie Verlag, Berlín, 1971, tomo I, 18.

[19] Cfr. Jacobo de Ascoli, *Quodlibeta*, q. 1.

[20] Cfr. A. B. Wolter, «The Formal Distinction», en *John Duns Scotus, 1265-1965*, Ryan y Bonansea (eds.), Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1965.

[21] Cfr. *Determinationes*, 14, Civitas Vaticana, Bibliotheca Palatina, MS *lat.* 1805, f. 112.

[22] Cfr. M. J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1944.

cilmente en las más importantes corrientes modernas de pensamiento, donde: (1) la causalidad final es sustituida por la causalidad eficiente (*ordinata*), permitiendo que las leyes científicas matematizadas expliquen el estado de la naturaleza (matematización de la naturaleza); (2) las cosas ya no poseen una potencia natural para producir efectos (problema empirista de la relación causa-efecto); (3) la cosa conocida no es ya producto intencional, sino mero objeto en la mente, conocido por pura intuición, sin preguntarse por la causa que lo ha producido (problema crítico de la realidad objetiva y de la existencia del mundo físico). Así, Descartes, formado en las disquisiciones escolares, utiliza constantemente la distinción formal *ex natura rei* y la hipótesis de la *potentia Dei absoluta*, dándoles una formulación particularmente nítida: «Puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esta separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes[23].» A partir de aquí se crea no sólo un método filosófico nuevo, sino un universo mental enteramente diferente que es caldo de cultivo para una nueva epistemología. Es así como, de Descartes a Kant, la filosofía moderna contempla el desarrollo de las estructuras gnoseológicas y epistemológicas provenientes tanto del formalismo escotista como del criticismo nominalista bajo la forma que le confirió la síntesis sistemática suareciana. Y si Descartes aún le concede un importante papel en su gnoseología al Dios de la teología escolástica, Hume logrará hacer desaparecer a Dios del sistema, al suponer que la aparición de las representaciones en la mente es enteramente arbitraria, al ser únicamente motivada por la existencia de un mundo exterior del que nada podemos saber. Dios no es la causa de las ideas —causa que, por lo de-

[23] *Sexta meditación*, A.-T., IX, p. 62.

más, ya no se busca—, pero con ello se pierde también la confianza en la verdad, por lo que el escepticismo se adueña de la teoría gnoseológica empirista. El escepticismo situado metodológicamente al principio del proceder racionalista, llega al final en el empirismo, que limita las pretensiones del conocimiento a la mera probabilidad.

Por fin, con Kant llegaríamos al cumplimiento moderno de la estructura subyacente difundida por Suárez. La filosofía crítica kantiana trata de renovar la fe en la ciencia negando, por un lado, la presencia de un Dios (al menos teológico) intermediario entre el sujeto y la cosa, y manteniéndose, por otro lado, en el campo de la distinción formal que había roto cualquier vínculo relacional natural entre el objeto y sus principios. Es entonces cuando la revolución copernicana de Kant muestra su verdadero alcance, pues Kant consigue, ciertamente, refundar la verdad sobre el sujeto, haciendo que el objeto gire a su alrededor, pero, sobre todo, hace que el objeto sea constituido en su ser por el yo trascendental, que se convierte así en el nuevo ser creador, haciéndose cargo del poder absoluto del que había gozado Dios desde la filosofía nominalista hasta el racionalismo. La trascendentalidad del sujeto consiste en su poder productor de objetos de conocimiento, un poder tan arbitrario como el del Dios *de potentia absoluta*, puesto que en nada depende de la presencia de un cosa-en-sí exterior. Aunque el mundo externo sigue siendo supuesto como elemento necesario para la síntesis, la necesidad científica se preserva por medio de las formas *a priori* del intelecto que actúan trascendentalmente, esto es, universal y necesariamente en todo ser racional. La realidad física tiende a ser considerada como algo, una cosa-en-sí que permanece desconocida, sobre la que no es preciso «fingir hipótesis», sin que ello sea contradictorio con la fe en que la formalización matemática se corresponde exactamente con la constitución íntima de la realidad. La distinción formal es el fundamento ontológico que explica que se acepte la posibilidad de que las fórmulas matemáticas que expresan las leyes de la ciencia física puedan «representar» perfectamente el mundo, simplemente porque la voluntad formalizadora así lo ha querido. Una imposi-

ción formalizadora que no es arbitraria, puesto que bajo la formalización matemática subyace una metafísica de la correspondencia de formas intelectuales y reales, definida a partir de la distinción *ex natura rei*, que encuentran su unidad última en la propia unidad de la esencia divina. No es difícil entrever tras esta abstrusa doctrina teológica, último eslabón de la síntesis suareciana, la figura de la nueva epistemología que va a gobernar el destino de la «revolución científica» moderna.

IV. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA FUNDAMENTACIÓN DEL PODER POLÍTICO

Aunque los problemas políticos no encuentran un tratamiento directo en la obra, en las disputaciones XIX a XXII se sientan las bases metafísicas en el debate sobre las relaciones entre necesidad y libertad, a través de una discusión sobre la intervención de los diversos órdenes causales[24]. El punto de partida de la filosofía política suareciana hay que situarlo en el debate medieval en torno a la voluntad o la libertad, que de Ockham a Descartes vienen a ser lo mismo. El problema se centra en el papel de la *potentia Dei absoluta* cuyas consecuencias habían sido profundamente exploradas tanto por Duns Escoto como por Guillermo de Ockham. La distinción entre la potencia absoluta (*absoluta*) de Dios y la potencia ordenada (*ordinata*) es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios a las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Según la potencia ordenada, Dios podría producir todo aquello que es compatible con las leyes de la justicia y de la sabiduría divinas. Según la potencia absoluta, Dios puede producir todo aquello que no incluye en sí mismo contradicción. La primera línea de pensamiento tiende a subrayar la necesidad del acto creador, siguiendo el necesitarismo plo-

[24] Para una presentación del problema en la perspectiva suareciana, cfr. en P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Gabriel Beauchesne et ses Fils, París, 1936.

tiniano que se traslada al pensamiento árabe a través de Avicena. La segunda, en cambio, pone en primer plano el poder ilimitado de Dios sobre toda otra consideración. Santo Tomás interviene en la polémica de un modo sintético, distinguiendo entre la noción (*notio*) y el ejercicio (*in actu exercito*) de la potencia divina, de modo que, desde el punto de vista de la noción, Dios sólo puede hacer todo aquello que es posible, pero, por ser omnipotente, Dios puede hacerlo todo, incluso lo imposible, al menos como objeto de su acto ejercido, lo cual no es contradictorio con que lo imposible en sí mismo, en su ser, no pueda ser hecho. Con esta tesis se solucionaban aparentemente todas las posibles contradicciones entre los planteamientos teológicos, metafísicos y gnoseológicos de la filosofía cristiana y de la tradición griega, sin romper con la estructura conceptual tradicional. Sin embargo, la solución tomista dejó abiertas notables dificultades en relación a la teología de la omnipotencia divina y el espacio posible de libertad que acuerda al alma humana en su libre arbitrio. A estas dificultades trataron de responder las doctrinas críticas de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, en las que Dios tiene todo el poder como una causa primera absoluta que puede sustituir eficazmente a las causas segundas naturales, tanto en su acción física como en cuanto al objeto del conocimiento. La consecuencia de esta doctrina en la teoría moral y política es la concepción de que lo bueno es lo dispuesto por la ilimitada voluntad divina, lo que se traduce en la doctrina de que el bien ordenado naturalmente es sustituido por el poder absoluto de la ley, cuya fuerza reside en el mero hecho del mandato.

Es precisamente la filosofía política y jurídica el campo en que la Escuela ibérica tardía ha sido más influyente en la Europa moderna. Las circunstancias históricas e intelectuales del momento explican este hecho. En efecto, la principal fuente de problemas para los teólogos católicos a partir del XVI surge de la Reforma luterana, y de su negación del libre arbitrio. Esta cuestión contaba ya con una amplia tradición, como hemos visto, en los comentarios teológicos sobre la omnipotencia divina, en los que se traba de conciliar el po-

der divino y la libertad humana. Lutero, oponiéndose al pelagianismo y apoyándose en san Pablo, había afirmado que las criaturas humanas no pueden hacer nada por sí mismas respecto a la obra de la redención, por lo que una naturaleza humana corrompida por el pecado original y la concupiscencia se ve impotente, si no es directamente suprimida por la gracia divina. Esta doctrina era claramente contraria al tomismo, donde la gracia, lejos de suprimir la naturaleza (*gratia non tollit naturam*), la perfecciona. Los teólogos españoles, enfrentados, pues, con el reto luterano, continuarán la indagación sobre la necesaria compatibilidad entre el libre arbitrio de la criatura humana y el mantenimiento de la absoluta omnipotencia divina, en un debate que en ese momento habría de tener fuertes consecuencias no sólo en el plano teológico o filosófico, sino también en el ético y político.



Dios y Moisés en una de las imágenes que ilustran la Biblia de Lutero. Suárez, en las *Disputaciones*, resolvió brillantemente la compleja polémica teológica entre la tesis católica del libre albedrío y la luterana de la predestinación realizando una interpretación ecléctica de ambas teorías, dentro de la ortodoxia romana.

El arranque de la polémica se sitúa en el jesuita Molina, quien defiende que la libertad humana resulta ser una causa concurrente parcial con la gracia divina en la tarea de la salvación, lo que abre el camino a un humanismo cristiano, pero también plantea limitaciones al poder de Dios. Para responder a las críticas de Domingo Báñez, Molina elabora su célebre doctrina de la *praemotio physica*, que pretende hacer justicia al poder de Dios que actúa realmente determinando la acción humana físicamente, es decir, como una causa primera total y eficaz según la predeterminación eterna de Dios, sin por ello destruir la causalidad de la voluntad humana, que es igualmente total aunque segunda, porque esa determinación se hace según el modo propio de la voluntad humana que es la libertad. Báñez, a su vez, hace ver las debilidades de esta defensa contradictoria de la libertad humana y de la omnipotencia divina, inaugurando una polémica que se prolongará en toda Europa en el debate *de auxiliis*[25] y que llegará, incluso, a las querellas de jesuitas y jansenistas en Port-Royal.

La segunda controversia teológica cuyos ecos resuenan en la metafísica suareciana es la respuesta a la negación luterana de la aprehensión inmediata de Dios en una experiencia espiritual «del corazón», lo que niega todo posible conocimiento intelectual del objeto divino. Aquí Juan de Santo Tomás recoge la bandera del aristotelismo tomista para afirmar que el conocimiento abstractivo no impide que el conocimiento humano se una directamente a Dios, como se pretendía desde una visión mística que retoma la intelección visual platónica unida a la doctrina espiritual del tocar y del gustar místicos, que ilustran una metafísica del Uno. Por el contrario, también desde una metafísica del ser puede explicarse la visión bienaventurada a través de la experiencia intencional del Verbo divino, mediante la doctrina tomista del verbo mental, lo que aparece también en la mediación conceptual de Suárez.

[25] Cfr., Antonio M. López Molina, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica *De auxiliis*», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2001-3, pp. 67-100.

Sobre este tejido metafísico, la reforma luterana puso en cuestión los fundamentos de la legitimidad del poder político, situando a los escolásticos españoles ante las tesis confrontadas de, por un lado, un Jacobo I de Inglaterra (1566-1625), que afirmaba la autoridad absoluta de derecho divino del príncipe, habiendo recibido su poder directamente de Dios, como la naturaleza corrupta recibe la gracia, según la enseñanza luterana, y, por otro, de los teólogos de la curia romana como Egidio Romano o Jacobo de Viterbo, para quienes sólo la Iglesia es la sociedad perfecta, cayendo todos los hombres bajo la jurisdicción absoluta del pontífice romano, lo que pretendió hacer efectivo Alejandro VI al repartir el mundo entre Portugal y España. Tanto Vitoria o Soto como Suárez rechazan las pretensiones de unos y otros. Suárez parte de la denuncia de las dos posiciones teológicas radicales enfrentadas, pues una de ellas reduce la gracia a la naturaleza, al hacer de Dios el origen inmediato del poder del príncipe sobre la sociedad de los hombres, mientras la otra reduce la naturaleza a la gracia, al someter a la sociedad humana al poder eclesial de la comunidad de los fieles instituido por un decreto sobrenatural. La salida al dilema es distinguir un *tertium quid*, el pueblo, que pasa a poseer unos derechos naturales propios y autónomos tanto del papa como del príncipe, de modo que es la sociedad la que recibe inmediatamente el derecho divino a gobernarse, que, a su vez, delega en el poder político mediatamente.

Esta misma solución se encuentra también en el último gran debate de la época, el de los derechos naturales de los indios americanos, en el cual Vitoria retoma el espíritu del lema tomista «*jus divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex ratione*», bajo la forma «*infidelitas non tollit nec jus naturale nec humanum*», y en el que Suárez, incluso, querrá ver una anterioridad posible del «contrato social primitivo», fundado por el derecho natural del hombre considerado como criatura de Dios, por el cual se produce la cesión del poder político, lo que haría de la espontaneidad del cuerpo social el origen de la legitimidad política. En estas condiciones, la unidad de la sociedad es para Suárez «*non*



La omnipresencia eclesiástica en los asuntos políticos que critica Suárez tiene su ejemplificación en esta representación historicista del pintor portugués Antonio Menéndez sobre la firma, en 1494, del tratado de Tordesillas entre Castilla y Portugal, que facultó al papa Alejandro VI a dictaminar el reparto entre ambas potencias de las nuevas tierras y mares atlánticos descubiertos por Colón dos años antes.

solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque nationis»[26]. Esta cierta unidad «cuasi-política» se refiere a la cohesión de las sociedades que no se debe a la historia natural, pero tampoco es el resultado de una imposición puramente formal y arbitraria. Con ello, Suárez trata de abrir un espacio intermedio entre la naturaleza-sujeto, representada en este texto por el desarrollo natural «histórico» de los pueblos y la forma objetiva de la ley que puede ser impuesta por un poder arbitrario. Se trata del espacio de la ley natural, no entendida como ley de la naturaleza ni como ley positiva. Para Suárez,

[26] *De Legibus*, libro II, cap. 19, n. 9. Cfr. la nota de V. Fernández Polanco en la obra de A. Muralt, *La estructura, op. cit.*, n. 26, p. 152.

esta forma intermedia entre la ley de Dios y la ley de la naturaleza se identifica con la unidad del *corpus mysticum* actuando como causa ejemplar de la organización social.

De este modo, con su característica inclinación integradora, para responder a las pretensiones despóticas, sobre todo de Jacobo I Estuardo, Suárez utiliza la distinción formal, para distinguir un «estado de naturaleza pura», susceptible de existir por sí, al menos a título de hipótesis *de potentia Dei absoluta*, lo que le permite establecer una «democracia original» del pueblo anteriormente (no realmente, sino formalmente *ex natura rei*) a la constitución del estado civil de institución cuasinatural, y no de institución positiva humana o divina[27]. Con estas reflexiones doctrinales, Suárez puede considerarse el fundador metafísico de gran parte de las corrientes políticas que históricamente han defendido la libertad y el poder de los pueblos frente a toda clase de poderes despóticos que han pretendido imponer su dominio cuasiteológico sobre los ciudadanos.

1. Nuestra selección

La presente selección de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez se ha realizado a partir de la edición clásica, dirigida por Sergio Rábade, que sigue siendo la única completa en una lengua moderna[28]. De esta obra capital para la historia de la filosofía han aparecido ya numerosas selecciones parciales, orientadas por criterios muy diversos, de los que unas son temáticas (la esencia del ente finito, las propiedades del ente en general, la unidad formal y universal, el principio de individuación, la metafísica del bien y del mal, el ente de razón, etc.), mientras que otras se inclinan por recoger una parte completa, que pudiera ser ampliada posteriormente hasta alcanzar toda la extensión de la obra, o por la presentación

[27] *Defensio fidei*, Ed. Vivès, París, 1859, III, 2, 8.

[28] S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960-1966.

de textos fragmentarios dentro de una recopilación histórica[29]. Por nuestra parte, hemos preferido seleccionar textos que comprendan el conjunto de las *Disputaciones*, comenzando por el proemio al lector y concluyendo con la disputación LIV, última de la serie. Por otra parte, hemos tratado de ofrecer, cuando ha sido materialmente posible, el texto completo de las secciones, entendiendo que así es más fácil para el lector obtener una visión fiel del pensamiento del autor, al poder seguir la argumentación tanto formal como materialmente, tal y como fue elaborada por el propio Suárez, más bien que a través de la interpretación particular de quien efectúa la selección, que decide los párrafos que han de ser eliminados en el discurso. Ciertamente, habría sido quizá más simple omitir penosas argumentaciones y referencias a los autores (a veces difíciles, incluso, de identificar, por lo que incluimos un apéndice de autores citados) con los que dialoga Suárez. Pero con ello también habríamos perdido la posibilidad de obtener una panorámica general sobre la escritura suareciana y sobre un modo de hacer filosofía que, no por arduo, está más exento de interés que los mucho más amenos, en comparación, textos filosóficos modernos o contemporáneos.

Probablemente, no es exagerado asegurar que sin algunos de los capítulos que hemos seleccionado de las *Disputaciones* —entre muchos otros— no es posible entender las obras que aún hoy constituyen una parte importante de nuestro contexto intelectual. Cierto es que leer a Suárez requiere tiempo, atención y paciencia, requisitos de los que hoy apenas disponemos, pero lo que este esfuerzo nos ofrece a cambio es la posibilidad de obtener un instrumento valiosísimo para pensar en profundidad sobre los temas del presente. Siendo esto así, en la determinación del criterio que habría de guiar nuestra selección, han coincidido felizmente, la sugerencia del editor, el juicio del profesor Rábade y el mío propio, en el sentido de que podría ser de gran interés actualizar la figura del pensador granadino del siglo XVI, ofreciendo al estudioso de nuestra

[29] Para las principales ediciones parciales de las *Disputaciones*, véase la bibliografía.

época un compendio de algunas de las principales argumentaciones y propuestas a través de las cuales las *Disputaciones* suarecianas han contribuido a configurar el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. Y todo ello, dentro de unos límites materiales que hicieran de esta edición un instrumento útil y manejable para un amplio conjunto de interesados en la reflexión filosófica, aun teniendo en cuenta que se trata, sin duda, de una obra de no fácil acceso al público actual por su carácter metafísico y escolástico.

De acuerdo con este criterio, hemos escogido aquellas secciones que tratan sobre cuestiones que se suelen reconocer como las más significativas aportaciones suarecianas al debate filosófico moderno. Después de los dos breves escritos introductorios: «Motivo y plan de la obra» y «Al lector», la disputación I: «Naturaleza de la filosofía primera o metafísica» (sección I: Cuál es el objeto de la metafísica), pone las bases del nacimiento de la ontología a partir de un planteamiento crítico de la metafísica originariamente aristotélica. Esto se complementa con el tratamiento de la cuestión del primer principio de la gnoseología metafísica, el principio de no contradicción, en la disputación III: «Las propiedades y principios del ente en general» (sección III: Principios por los que pueden demostrarse las pasiones del ente. Si el primero de ellos es éste: «Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo»). El tema de la disputación V: «La unidad individual y su principio» (sección VI: ¿Cuál es, en definitiva, el principio de individuación de todas las sustancias creadas?) es clásico en las discusiones de Escuela y una de las piedras de toque para determinar la pertenencia a alguno de los diferentes movimientos filosóficos y teológicos de cualquier época. Tras la reflexión sobre el fundamental problema metafísico de la causación, del que se ocupa la disputación XII: «Las causas del ente en general» (sección I: ¿Se da absoluta identidad entre causa y principio?), se aborda la cuestión de la conciliación entre necesidad y libertad en la disputación XIX: «Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar» (sección II: Si entre las causas eficientes existen algunas que obran sin necesidad

y con libertad; sección IV: Posibilidad de armonizar la libertad o contingencia de acción de la causa segunda, sin que obste el concurso de la primera; y, consiguientemente, en qué sentido es verdad que causa libre es aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo»; sección V: ¿En qué facultad radica formalmente la libertad de la causa creada?), discusión que prosigue en la disputación XXII: «La primera causa y otra de sus acciones, que es la cooperación o concurso con las causas segundas» (sección IV: Cómo presta Dios su concurso a las causas segundas). A través de estos textos Suárez sienta las bases metafísicas de una serie de doctrinas polémicas referidas a la intervención divina en el orden de lo contingente y a la dialéctica entre necesidad y libertad, que constituyen uno de los capítulos esenciales en la influencia de la Escolástica tardía ibérica sobre los debates religiosos, jurídicos y políticos modernos. La disputación XXVIII: «La primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a ésta» (sección I: Si es correcta la división del ente en infinito y finito, y qué divisiones equivalen a ésta) contribuye a definir la equivalencia entre grado supremo de ser e infinitud, y, a partir de esto, establece la doctrina suareciana de las distinciones, inserta en una amplia tradición escolástica, recogiendo el resultado de la crítica escotista a la teoría tradicional aristotélica del tomismo de la que depende en gran medida el sesgo moderno de la metafísica del Doctor Eximio. Aunque derivada, de la anterior, la disputación XXXI: «La esencia del ente finito en cuanto tal, su existencia y distinción entre una y otra» (Sección VI: Distinción que puede darse o concebirse entra la esencia y la existencia creadas) tiene un interés singular porque en ella se establece la famosa posición suareciana ante el problema de la distinción entre la esencia y la existencia. Nos ha parecido de interés también la inclusión de la disputación XL: «La cantidad continua» (sección II: Si la cantidad de una masa es una realidad distinta de la sustancia material y de sus cualidades), por cuanto es precisamente el estatuto de la cantidad como una especie de «super-predicable», la base metafísica sobre la que se habría de fundar la «revolución

científica» del XVII. Por último, la disputación LIV: «Los entes de razón» (sección I: Si se da el ente de razón y qué esencia puede tener), con la que se cierra la obra, tiene la peculiaridad de ofrecer el primer tratamiento sistemático sobre el ente de razón donde se atisba ya la importancia que habrían de adquirir en el futuro las ideas innatas e incluso los contenidos de la imaginación.

No quiero concluir estas páginas introductorias sin agradecer a Sergio Rábade la paciente y afectuosa atención que me ha prestado durante estos meses, sin la cual no habría podido orientarme a través de las dificultades de los textos suarecianos. También a Antonio Miguel López Molina por haberme hecho llegar la invitación a participar en este proyecto, a Manuel Garrido, director de la colección, por su amable diligencia en los detalles de la publicación y a Ana María Carmen Minecan, becaria del Departamento Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, por su colaboración en la edición de los textos. Todos ellos han sido imprescindibles para llevar a buen puerto la apasionante tarea de ofrecer al lector actual esta pequeña parte de la ingente obra de Francisco Suárez, sin duda uno de los pensadores que han dado más prestigio a la filosofía española de todos los tiempos.

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

Julio de 2010



Bibliografía

1. EDICIONES COMPLETAS DE LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

— Primera edición: *Metaphysicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Tomus prior*, Autore R.P. Francisco Suárez e Societate Iesu...Tomus posterior... Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1597.
— Edición publicada en Alemania (Maguncia): ...*In Germania nunc primus excusi*. Moguntaie. Excudebat Balthasarus Lippius, Sumptib. Arnoldi Mylij, 1600. Luego, 1605 y 1630.
— Edición publicada en Venecia en 1605: Apud Io.-Baptistam Colosinum. Luego, 1619 y 1751.
— Edición publicada en París en 1605: Apud Michaëlem Sonnium. Luego, 1861.
Disputationes metaphysicae, 2 vols., en *Opera omnia*, tomos XXV-XXVI, Vivès, París, 1866, reeditado Olms, Hildesheim, 1965.
— Edición de Ginebra en 1608: Coloniae-Allobrogum. Excudebat Franciscus Heldivius. Luego, 1614 y 1636.
— Edición de Barcelona, 1883-1884 (Apud Viduam et Filos J. Subirana).
— *Disputaciones metafísicas*, texto enmendado a partir de la edición Vivès, y traducción española por S. Rábade Romero, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid, 1960-1966, 7 vols.

2. Traducciones parciales

— *Introducción a la metafísica*, trad. de J. Adúriz, introd. de I. Quiles, Espasa Calpe, Madrid, 1.ª ed., 1943.
— «La esencia del ente finito (*Disputatio Metaphysica* XXXI)», trad. de E. T. Bartra, en *Ciencia y fe*, n.º 6, 22, 1950, pp. 85-97.
— *Investigaciones metafísicas*, introd. y selección por I. Quiles, trad. de J. Adúriz, E. T. Batra y L. Carranza, Espasa Calpe, Madrid, 1.ª ed., 1954.
— *De las propiedades del ente en general y de sus principios*, trad., prol. y notas de Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1955.
— *Disputationes metaphysicae. Passi scelti*, con una nota ilustrativa di A. Corsano, Adriática, Bari, 1961.
— *On Formal and Universal Unity*, trad. de J.-F. Ross, Marquette Univ. Press, Milwaukee-Wisconsin, 1964.
— *On the Various Kinds of Distinctions. Disputation VII of Suarez monumental «Disputationes metaphysicae»*, trad. e introd. de C. Vollert, Marquette University Press, Milwaukee, 1947, 1976.
— *Über die Individualität und das Individuationsprinzip. Fünfte metaphysiche Disputation*, trad. anotada por R. Specht, Meiner, Hamburgo, 1976, 2 vols.
— *Suárez on Individuation. Metaphysical Disputation V: Individual Unity and its Principle*, trad. e introd. de J. J. E. Gracia, Marquette Univ. Press, Milwakee, 1982.
— *On the Essence of Finite Being as Such, on the Existence of that Essence and their Distinction (D. M., XXXI)*, trad. e introd. de N. J. Wells, Marquette Univ. Press, Milwakee, 1983.
— *Los filósofos escolásticos de los siglos* XVI *y* XVII, Selección de textos de Clemente Fernández S. I., BAC, Madrid, 1986, pp. 458-731.
— «Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and Other Works», en J. J. E. Gracia y D. Davis, *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez*, Philosophia Verlag, Múnich-Viena, 1989.
— *On Beings of Reason (De entibus rationis). Metaphysical Disputation LIV*, trad. e introd. de J. P. Doyle, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1994.
— *On Efficient Casuality. Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, trad. A. J. Fredosso, Yale University Press, New Haven, 1994.
— *Disputazioni Metafisiche I-III*, introducción, trad., notas e apparati di Constantino Esposito, testo latino a frente, Rusconi, Milán, 1996 (nueva ed. 2007).
— *Disputes métaphysiques I, II, III*, texto íntegro presentado, traducido y anotado por J.-P. Coujou, Vrin, París, 1998.
— *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*, texto íntegro presentado, traducido y anotado por J.-P. Coujou, Vrin, París, 1999.

— *On Creation, Conservation and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21, 22*, trad., notas e introducción de A. J. Freddoso, St. Augustine Press Inc., South Bend, 2000.
— *Les êtres de raison. Dispute métaphysique LIV*, texto latino traducido y anotado por J.-P. Coujou, Vrin, París, 2001.
— *Commentary on Aristotle's Metaphysics (index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, trad., introd. y notas de J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, 2004.
— *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God. Metaphysical Disputations 28-29*, trad., ed., introd. y notas de J. P. Doyle, St. Augustine Press, South Bend, 2004.
— *On the Real Relation (Disputatio Metaphysica XLVII)*, trad., introd. y notas de J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, 2006.
— *Disputes métaphysiques XXVIII-XXIX*, trad., presentado y anotado por J.-P. Coujou, Millon, Grenoble, 2009.

3. Estudios sobre la modernidad de Francisco Suárez

AAVV: «Simposio Francisco Suárez», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.º 7, 1980.
AAVV: «Suárez. Modernité traditionelle de sa philosophie», *Archives de Philosophie*, n.º 18, 1949, n.º 1.
Alejandro, J.-M.: *La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant*, Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948, Dirección General de Propaganda, Madrid, 1949-1950, pp. 231-233.
Andrés, M.: *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols., Editorial católica, Madrid, 1976-1977.
Bufrau, J.: «Influencia de Suárez en la Ilustración», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 7, 1980, pp. 65-79.
Carreras Artau, J., y Tusquets, J.: *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'occident*, B. Nawelaerts, Lovaina-París, 1962.
Christensen, M.: «A Note Concerning the Scholastic Background of Leibniz's Philosophy», *Theoria*, XIX, 1953.
Corsano, A.: *Le origini della filosofia analitica. Suarez-Leibniz-Kant-Herbart-Frege*, Adriatica, Bari, 1962, Ch. I.
Coujou, J.-P.: *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie (Étude et traduction de l'Index détaillé de la métaphysique d'Aristote de F. Suárez)*, éd. Peeters, Louvain-París, 1999.
Courtine, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990.
— «Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien», *Bulletin de la Sociéte française de philosophie*, 1989, n.º 2.
Crapulli, G.: *Mathesis universalis, genesi di una idea nel XVI secolo*, Ediz. dell'Ateneo, Roma, 1969.
Cronin, T. J.: *Objective being in Descartes and in Suárez*, Analecta Gregoriana, Roma, 1966.

DALBIEZ, R.: «Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif», *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929.
DI VONA, P.: *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza* (Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 48; Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia, 14), La nuova Italia editrice, Florencia, 1968.
DOIG, J. C.: «Suárez, Descartes, and the Objective Reality of Ideas», *The new scholasticism, The Journal of the American Catholic Philosophical Association*, n.º 57, Baltimore, 1977, pp. 350-371.
DÜRING, I.: «*Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien des Aristotelismus*», *Antike und Abenland*, n.º 4, 1954; reimp. P. Moraux (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968, pp. 250-313.
DUTTON, B.: «Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument», *The Modern Schoolman*, n.º 70, St. Louis, 1993, pp. 245-258.
ESPOSITO, C.: «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nella critica contemporanea», A. Lamacchia (ed.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari, 1995, pp. 465-573.
FERRATER MORA, J.: «Suárez y la filosofía moderna», *Cuestiones disputadas: Ensayos de filosofía*, Revista de occidente, Madrid, 1955, pp. 151-177.
GÄBE, L.: *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Meiner Felix Verlag, Hamburgo, 1972.
GILSON, E.: *Index scolastico-cartésien (1913)*, 2.ª ed., Vrin, París, 1979.
— *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1962.
GOUHIER, H.: *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, París, 1972.
GRACIA, J. J. E.: *Individuation in Scholasticism. The latter Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)*, State University of New York Press, Nueva York, 1994.
GUELLY, R.: «L'evolution des méthodes théologiques d'Erasme à Luther», *Revue d'Histoire ecclésiastique*, n.º 37, Louvain, 1941.
HONNEFELDER, L.: *Scientia trascendens. Die formales Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Meiner, Hamburgo, 1990.
IRIARTE, J.: «La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco», *Razón y fe*, n.º 138, Madrid, 1948, pp. 229-263.
KALUZA, Z., y VIGNAUX, P. (ed.): *Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et téologie au XIV siècle*, Vrin, París, 1984.
KOYRÉ, A.: *Descartes und die Scholastik*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn, 1973.
LEWALTER, E.: *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17 Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
MARION, J.-L.: *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1981.
— *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, París, 1986.
MESNARD, P.: «Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez», *Archives de Philosophie*, n.º 18, París, 1949.

MURALT, A. de: *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002 (edición parcial en castellano: *La estructura de la filosofía política moderna. De Ockham a Rousseau*, Istmo, Madrid, 2002).

— *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

NORENA, C. P.: «Heidegger on Suárez: "The 1927 Marburg Lectures"», *International Philosophical Quartely*, n.º 23, Ohio, 1983, pp. 407-424.

— «Suárez and Spinoza. The Metaphysics of Modal Being», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 12, 1985, pp. 163-182.

PERNOUD, M. A.: «The Theory of the potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham», *Antonianum*, XLVII, Roma, 1972.

RÁBADE ROMEO, S.: *Suárez (1548-1616)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

— «Influencia de Suárez en la filosofía moderna», *Cuadernos de pensamiento*, n.º 6, 1991, pp. 73-83.

RISSE, W.: *Logik der Neuzeit*, t. I: 1500-1640, Friedricht Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.

ROBINET, A.: «Suárez dans l'oeuvre de Leibniz», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 1980, pp. 191-209.

SCHMITT, Ch. B., y SKINNER, Q.: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988.

SIEWERTH, G.: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959.

SPARN, W.: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1976.

VLEESCHAUWER, H. J. de: «Un paralelo protestante a la obra de Suárez», *Revista de filosofía*, n.º 8, Madrid, 1949, pp. 363-400.

WEBER, J. P.: *La constitution du texte des Regulae*, Société d'Édition d'Einsegnement Supérieur, París, 1964.

WELLS, N. J.: «Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez», *Journal of History of Philosophy*, n.º 28, Baltimore, 1990, pp. 33-62.

WUNDT, M.: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1939.

— *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, G. Olms (Hildesheim), Tubinga, 1945.

ZARAGÜETA, J.: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Universidad de Granada, Cátedra Francisco Suárez, Granada, 1941.

ZUBIMENDI MARTÍNEZ, J.: «La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes», *Pensamiento*, n.º 40, Madrid, 1984, pp. 179-202.





Disputaciones metafísicas



Motivo y plan de toda la obra

Al lector

[Desde el comienzo, Suárez muestra su interés por tratar de los problemas metafísicos, separándolos de las cuestiones teológicas, por lo cual la referencia de su tratado es la Metafísica *de Aristóteles. Sigue con ello la norma habitual de las obras escolásticas, que surgían de una lectura y comentario de alguna obra que gozaba de autoridad teológica o filosófica. También es plenamente consecuente con el modelo de la Escuela adoptar la forma de una disputa, que era el método más utilizado, puesto que así el escrito tendía a reproducir la práctica escolar consistente en que el maestro dilucidaba una cuestión sopesando críticamente los argumentos opuestos defendidos por los participantes en esta práctica pedagógica, que, en la obra escrita, eran representados por los autores que habían sostenido tesis contrarias sobre el tema. En lo que Suárez resulta más original es en su intención de ordenar sistemáticamente las doctrinas metafísicas tratadas, con lo cual se opone, no tanto en la forma como en el fondo, no sólo a la letra de la obra aristotélica, sino también a la práctica habitual de los tratados escolásticos. Pues, aunque los comentarios y las sumas desde la venerable tradición escolástica medieval adoptaban una estructura reglada que les daba una forma aparentemente homogénea, fácilmente confundible con una inclinación dogmática, lo cierto es que las argumentaciones solían ser*

complejas y los problemas se solapaban y confundían en su desarrollo. Lo que Suárez intenta es elaborar un sistema metafísico que no sólo respete el orden tópico de las cuestiones, sino que configure una nueva estructura «moderna» desde el punto de vista epistemológico, mediante la cual la metafísica, lejos de ser un freno para el desarrollo científico, podrá transformarse en el resorte para su progreso.]

Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecer previamente esta obra que —deliberadamente elaborada— pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios. Mas, por justos motivos, no he podido retrasar mis especulaciones sobre la tercera parte de Santo Tomás, y fue preciso enviarlas a la imprenta antes que todas las demás. Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y el puesto que le corresponde. Y a pesar de que en la elaboración de esta obra me detuve más de lo que inicialmente había yo pensado y me habían pedido muchos que anhelaban ver terminados los *Comentarios a la Tercera Parte*, o —si cabe esperarlo— a toda la *Suma* de Santo Tomás, con todo jamás pude arrepentirme de la tarea emprendida, y tengo confianza en que el lector, siquiera sea convencido por la experiencia misma, aprobará mi decisión.

De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y la doctrina revelada. Por este motivo, haciendo a veces un alto en la marcha filosófica, me ocupo marginalmente de algunos problemas teológicos, no tanto por detenerme a exa-

minarlos o explicarlos minuciosamente —cosa que sería ajena a la materia que ahora trato—, cuanto para señalar como con el dedo al lector con qué procedimiento se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos a la confirmación de las verdades teológicas. Confieso que en el estudio de las divinas perfecciones —llamadas atributos— me he detenido más de lo que acaso crea alguno que exige el fin aquí pretendido; pero me impulsó a ello en primer lugar la dignidad y elevación de los problemas, luego el que jamás me pareció haber traspasado los límites de la razón natural y mucho menos los de la metafísica.

Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si —según la costumbre de los expositores— trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría. Cuál sea dicho objeto lo explica la primera disputación de esta obra, y en ella al mismo tiempo explicamos la dignidad, utilidad y los demás puntos que los suelen poner inicialmente en los proemios de las ciencias. Luego, en el primer tomo, se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas. En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la filosofía y teología. En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto, comenzando desde la división del ente en *creado* y *creador*, por ser la primera y mas íntima a la quididad del ente y la más apta para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través de las contenidas bajo estos (miembros) hasta todos los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia.

Mas como habrá muchos que deseen tener toda esta doctrina en cotejo con los libros de Aristóteles, no sólo por ver cuáles son los principios de tan gran Filósofo que le sirven de fundamento, sino también para que su uso les sea más fácil y útil para entender a Aristóteles, también en este punto procuré ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que —con una lectura atenta— se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad —si no me engaño— cuantas cosas Aristóteles trató en sus libros de metafísica; y a su vez se podrán tener a la mano todas las cuestiones que suelen suscitarse en la exposición de dichos libros.

Nos pareció, por fin, oportuno avisar al benévolo lector que ésta es efectivamente una sola obra, y que no hubiéramos separado las disputaciones en más de un volumen si no existiese alguna razón que nos hubiese obligado a ello. Pues, en primer lugar, la hemos dividido en dos tomos para que no resulte molesta por su tamaño; y, en segundo lugar, para hacer, en cuanto sea posible, un merecido servicio a los que están pendientes de nuestros trabajos, lanzamos primeramente este tomo tan pronto como salió de la imprenta, aunque el otro se encuentra ya tan avanzado que creo que no estará esta parte completamente leída, antes que aquélla haya sido publicada. Ojalá que ambas y las demás obras que proyectamos redunden en la mayor gloria de Dios Óptimo Máximo, y utilidad de la Iglesia Católica. Vale.

Disputaciones metafísicas Que abarcan toda la doctrina de los doce libros de Aristóteles

Proemio

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia. Por esta razón, pues, a pesar de haber estado yo ocupado en la composición y publicación de tratados y disputaciones de sagrada teología más importantes, me vi obligado de momento a interrumpir, o mejor, remitir su cuidado para revisar de nuevo, y enriquecer

al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, siendo aún joven, había elaborado y profesado públicamente, para que ahora pudieran ser difundidos en utilidad pública. Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que, si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada. Por todo ello, no será preciso distribuir o dividir esta obra en varios libros, ya que en un breve número de disputaciones pueden ser abarcadas y agotadas todas las cuestiones que son principios de esta doctrina o que pertenezcan a su objeto desde el punto de vista aquí adoptado. En cambio, los temas que pertenecen a la pura filosofía o a la dialéctica (en los que otros autores metafísicos se detienen con pormenor), los apartaremos en cuanto podamos como ajenos al presente tema.

Pero antes de empezar a tratar de la materia contenida en la presente ciencia, comenzaré, con la ayuda de Dios, explicando la misma sabiduría metafísica, su objeto, utilidad, necesidad y sus atributos y fines.

Disputación I

Naturaleza de la filosofía primera o metafísica

[La primera discusión a que se enfrenta Suárez es la determinación del sentido y los límites del objeto de sus disputaciones: la metafísica misma tal como fue concebida por Aristóteles, su fundador. En la tradición escolástica se había planteado el problema de establecer los límites entre la sabiduría filosófica y la sabiduría teológica, lo que, en definitiva, se conoce como el conflicto entre fe y razón. La escolástica había tratado de superar el viejo ideal ancilar cristiano que hacía a la filosofía una mera sierva de la teología, y para ello Tomás de Aquino había pensado la posibilidad de sintetizar los dos saberes, integrando las verdades de la revelación religiosa y de la enseñanza de los Padres de la Iglesia en la estructura conceptual de la metafísica de Aristóteles. Los teólogos cristianos reaccionaron haciendo valer los derechos de los textos sagrados frente a una ciencia filosófica exenta de Dios, pero el trasfondo escolar en que se produjo este enfrentamiento entre los intelectuales cristianos acabaría por inducir un nuevo tipo de filosofía teológica que sorprendentemente era mucho más «moderna» que la anterior, pese a ser más deudora de la fe. Para dar el paso desde la teología formalista y nominalista de un Duns Escoto o un Guillermo

de Ockham hacia el racionalismo europeo fue imprescindible que Suárez asumiera toda la tradición escolástica bajo el expediente formal de este comentario a la Metafísica *de Aristóteles que son las* Disputaciones metafísicas. *El potente método escolar de las distinciones le permite a Suárez deshacer las aparentes contradicciones entre los textos aristotélicos, como la que se da en la consideración de la metafísica como ciencia primera o última, de la que se ocupa en esta sección. En realidad, las distinciones formales escolásticas equivalen a la separación de planos fenomenológicos de Aristóteles, haciendo posible que una nueva ciencia filosófica pudiera hacerse cargo de la filosofía griega, en una nueva fusión que evita la complejidad y avista ya los ideales modernos de la exactitud y la claridad.]*

Sección V

Si la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría

1. Al explicar la causa final y la utilidad de esta ciencia, declaramos al mismo tiempo su efecto, ya que toda su utilidad está puesta en su operación y efecto; falta, pues, que digamos una pocas cosas de dichos atributos, que fácilmente se colegirán de su objeto y su fin.

2. *Afirmación primera.*—Digo, en primer lugar, que la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta de todas. Así lo enseñó Aristóteles[1] en el libro I, c. 2, en el libro II, c. 1, y en el libro III, c. 2, y con él todos sus intérpretes, además de que

[1] La reconocida erudición de Suárez se manifiesta en el abundante número de referencias a otros autores —además del omnipresente Aristóteles— que aparecen en sus páginas. En los textos seleccionados, hay una muestra elocuente de esta cualidad de nuestro filósofo. Dado que los nombres son citados, a veces, de un modo apocopado o no se trata, en muchas ocasiones, de autores muy conocidos para el lector actual, hemos optado por incluir en un apéndice la designación con la que los autores aparecen citados en el texto suareciano, seguida, cuando es necesario, de una aclaración con su nombre completo y, además, sus fechas biográficas, a fin de facilitar la localización histórica del personaje.

tal afirmación está ya suficientemente probada por lo que llevamos dicho. Efectivamente, en la sección anterior probamos que el fin de esta ciencia era el conocimiento de la verdad, y en cuanto de sí depende, se detiene en él solo. Ahora bien: una ciencia se llama especulativa precisamente por este fin, como enseña Aristóteles en el libro VI, y explicaremos más tarde en su propio lugar.

En la sección primera se demostró que el objeto de esta ciencia es el más noble, tanto en su ser de objeto, por su abstracción suma, cuanto en su ser de cosa, a causa de los entes tan nobles que comprende. Y como toda ciencia tiene la dignidad que le confiere su objeto, ésta será consecuentemente la ciencia especulativa más aventajada de todas.

3. *Una pequeña dificultad.*—Podrá preguntar alguien quizás si esta ciencia es puramente especulativa o también práctica, porque, como podemos suponer ahora, no repugna que la misma ciencia o conocimiento sea, al mismo tiempo, eminentemente especulativo y práctico, cosa que atribuyen los teólogos a la ciencia divina, no sólo en cuanto que está en el mismo Dios, sino también en cuanto participada por nosotros, sea por la visión clara, sea por la oscura de la teología y la fe. Luego, también en las ciencias adquiridas y naturales podrá haber alguna que participe de esta eminencia y sea, al mismo tiempo, especulativa y práctica.

Y si a alguna le puede convenir, ha de ser antes que a ninguna a la metafísica. Primeramente, porque es la ciencia suprema de todas y gobierna a las demás, como dijo Aristóteles en el *Proemio*. Además, porque perfecciona el conocimiento natural de Dios cuanto es posible con la luz natural; y como del conocimiento de Dios depende el recto juicio en la acción, luego, tal juicio va dirigido por esta ciencia, que en este aspecto es también práctica.

La explicación de esto es como sigue: esta ciencia demuestra los atributos divinos que pueden demostrarse con la luz natural, entre los que se cuentan el que sea sumo bien, fin último de todo y verdad primera; luego, esta ciencia demuestra todas estas cosas y, consiguientemente, demostrará que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, pues esto se le debe como

bien supremo y fin último. Además, muestra esta ciencia que Dios tiene providencia sobre todos, y que es sapientísimo y justísimo; luego, también demostrará que Dios ha de ser temido y que se ha de confiar en Él, etc.; todo lo cual pertenece a las costumbres y a la práctica. Finalmente, la Teología infusa es tenida con razón como ciencia eminentemente práctica y especulativa, no por otro motivo, sino porque considera con luz más elevada la razón de fin último en Dios, que ha de ser conseguido con medios morales y prácticos; luego, lo mismo habrá que decir de la metafísica natural, guardando la debida proporción por el hecho de que procede con luz menos elevada.

4. *Respuesta.*—Sin embargo, hay que decir que esta ciencia no tiene nada de práctica, sino que es solamente especulativa. Así puede verse en Aristóteles y otros expositores que, aunque no toquen expresamente este punto, con todo cuando dicen absolutamente que es una ciencia especulativa, o bien cuando se callan o niegan abiertamente que sea práctica, piensan evidentemente que es puramente especulativa.

Se añade a esto que Aristóteles, en los libros de la *Ética*, trató expresamente de la felicidad del hombre como de la regla primera de las acciones morales. Ahora bien: la felicidad del hombre consiste en Dios en cuanto fin último de todo, y de modo especial, de la criatura racional; por tanto, dicha consideración no entra dentro de la metafísica y no queda tampoco ninguna otra por la que esta ciencia pueda ser práctica. Porque si fuera práctica, sería, sobre todo, moral, ya que es evidente que no puede ser ejecutiva o directiva de las operaciones del arte, ni siquiera de las acciones del entendimiento, como se dijo en la sección precedente; y no es moral, porque la consideración del fin último, en orden a las costumbres, no es su misión, sino la de la filosofía moral, tal como ya se dijo.

5. *Por qué la teología es especulativa y práctica y la metafísica sólo especulativa.*—La razón *a priori* puede basarse en la diferencia entre la teología sobrenatural y ésta natural, tomándola de la diferente luz bajo la que procede cada una de ellas.

Aquélla, efectivamente, procede bajo la luz de la divina revelación de la fe, en cuanto mediatamente y por raciocinio

se aplica a las conclusiones contenidas en los principios de la fe; pero la fe no sólo revela a Dios como fin último de todo, sino que enseña especialmente que en Él está la felicidad del hombre y, por consiguiente, la fe no sólo revela las verdades especulativas acerca de Dios, sino también las prácticas; más aún: revela también casi todos los primeros principios de las costumbres, y en todas estas cosas procede con la misma certeza, y cuando de sí depende, del mismo modo. Por todo lo cual, se ve que la teología discurre considerando en Dios la razón de fin último, no sólo especulativamente, sino también moralmente en orden a los medios con que puede ser alcanzado. La metafísica, en cambio, procede con la luz natural, que no abraza de la misma manera ni con la misma certeza todos su objetos; por esto, la metafísica no es un hábito adecuado para aquélla, sino que, bajo una especial razón y abstracción, perfecciona a la luz natural acerca de aquellos objetos que abstraen de la materia según el ser, como dijimos. Y, por ello, en Dios considera sólo especulativamente la razón de fin último y bien supremo, a saber, en cuanto que en sí es tal y como tal puede ser conocido por la luz natural, y más bien en la cuestión de su existencia que en la de su esencia. Pero no considera prácticamente de qué modo este fin ha de ser conseguido por el hombre; más aún: ni siquiera estudia en particular o investiga el modo como Dios es fin último del hombre, o cómo el hombre mismo puede alcanzar a Dios como su fin último, pues esto está ya por debajo de la abstracción y contemplación metafísica, y pertenece a la filosofía natural; además, supone la consideración física del hombre o filosofía natural, que es meramente especulativa; y pertenece también a la filosofía moral, que de alguna manera es, por decirlo así, incoativamente una ciencia práctica, acerca de la división de las cuales ciencias no es oportuno tratar aquí.

Sin embargo, confieso que si pudiera darse una ciencia natural metafísica acerca de los ángeles tal y como son en sí, a ésta pertenecería no sólo la contemplación de su naturaleza, sino también la investigación de cómo serían capaces de alcanzar su último fin y en qué consistiría su felicidad y por qué medios podrían llegar hasta ella; y esta ciencia sería, en parte, moral y

reuniría, al mismo tiempo, de alguna manera, la especulación y la práctica, y toda ella sería metafísica, puesto que toda ella haría abstracción de la materia según el ser. A pesar de todo, una ciencia así sería más angélica que humana, porque nosotros apenas podemos investigar algo sobre la felicidad de los ángeles si no es por analogía con la nuestra; y, por ello, la metafísica, tal como está en nosotros, es meramente especulativa en todas sus partes y no desciende a las cosas morales o prácticas.

6. *Segunda afirmación.*—Afirmo en segundo lugar que la metafísica no sólo es ciencia, sino que es la sabiduría natural. Esta aserción la pone y la prueba *ex professo* Aristóteles en el libro I, c. 1 y 2, y en el libro III, c. 2, y supone, primero, que hay en nosotros una virtud intelectual que es la sabiduría, cosa que enseñó el mismo Aristóteles en el libro VI de la *Etica*, c. 2 ss., y es el común sentir de todos los sabios. En efecto, si la sabiduría no fuese un hábito del hombre, ningún hombre podría ser llamado sabio, porque el sabio lo es y recibe el nombre por la sabiduría, ya que no es sabio por naturaleza o por sola potencia o facultad, como es evidente; de lo contrario, todos los hombres serían sabios, y de hecho, el hombre se hace sabio por un cierto uso, hábito y virtud; luego, la sabiduría es un hábito. Además, por la misma palabra y por el consentimiento de todos, consta que se refiere a un hábito que pertenece al entendimiento, y no a cualquiera, sino a un hábito perfecto, y que es virtud intelectual y muy perfecta. Esto lo prueba Aristóteles con un razonamiento muy bueno en el *Proemio*, c. 1, distinguiendo la experiencia del arte y éste de la ciencia, la cual es apetecida por sí y trata sobre el conocimiento de las causas y principios, y llega a la conclusión de que la sabiduría ha de ser una ciencia de esta clase.

7. *Múltiple acepción de la sabiduría.*—En este punto hay que advertir que si atendemos al lenguaje vulgar, parece a veces que con este nombre de sabiduría se significa no ya un hábito concreto del entendimiento, sino una cierta rectitud de la inteligencia para juzgar bien sobre todas las cosas, la cual surge con la perfecta consecución de todas las ciencias, de igual modo que la justicia, en una de sus acepciones, no significa un hábito en particular, sino la armonía y rectitud de

todas las virtudes de la voluntad. Y a esta acepción de la sabiduría parece que se acomoda muy bien aquella descripción de Cicerón: *La sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas en las que se contienen tales cosas.* Y en el mismo sentido parece que han hablado los antiguos filósofos, que decían que pertenece a la razón de la sabiduría el ser conocimiento de todas las cosas, incluso hasta sus últimas especies y propiedades, y esto no lo alcanza una sola ciencia, sino la colección de todas ellas. Más todavía; si se trata del hombre, ni siquiera con todas las ciencias juntas puede lograr un conocimiento tan exacto de todas las cosas, y por esto, decían ellos mismos que en el hombre no existía una sabiduría verdadera, sino sólo aparente; nosotros, en cambio, afirmamos, como más conforme a la verdad, que existe en el hombre una verdadera sabiduría, aun en el plano natural, pero que es humana y, por ello, muy limitada.

En cambio, en otro sentido más usado por lo sabios, se toma la sabiduría como un hábito peculiar, y esto doblemente, porque hay una que puede llamarse sabiduría simplemente y otra que es sabiduría en algún aspecto. La primera es universal en cierto modo, no por la predicación o reunión de todas las cosas, sino por la eminencia y virtud, como declararemos en seguida; esta otra, en cambio, es particular, no sólo por el hábito, sino también por su materia y virtud. Sobre esta última sabiduría trata un largo discurso de Sócrates, en Platón, *Diálogo 3* o *De la Sabiduría*, donde distingue la sabiduría de los artífices y gobernadores, etc. Y parece que esto mismo decía San Pablo, en la I Epístola a los Corintios, c. 3: *Como sabio arquitecto puse el fundamento.* Pues se llama sabio en algún género o materia a aquel que conoce perfectamente la ciencia o arte que se ocupa de ella, y también las causas supremas de aquel género, como notó Santo Tomás en la II-II, q. 45, a. 1.

Hay finalmente otro sentido —como notó allí mismo Santo Tomás— por el cual se llama sabiduría simplemente una ciencia particular o una virtud intelectual, y en tal sentido usó Aristóteles esta palabra en el libro VI de la *Ética*, en el pasaje citado, y en el caso presente, y en este sentido otorga a la metafísica la dignidad de sabiduría.

8. *Algunas propiedades de la sabiduría*—En segundo lugar, para probar esto, aduce Aristóteles en el c. 2, las propiedades de la sabiduría, de las cuales unas le son comunes con las demás ciencias especulativas y otras, en cambio, le son exclusivas. Las que son comunes se ha de entender que convienen a la sabiduría con una cierta eminencia y perfección singular. Y la primera condición es que la sabiduría se ocupa de todas las cosas y es la ciencia de todas ellas en la medida de lo posible. Dicha condición fue suficientemente expuesta por nosotros en la sección 2, y su razón se verá por lo que diremos después.

9. La segunda condición de la sabiduría que Aristóteles trae es que se ocupe de las cosas más difíciles y alejadas de los sentidos; porque conocer las cosas que son obvias para todo el mundo, o las que se perciben con los sentidos, no pertenece a los sabios, sino a cualesquiera de los hombres del vulgo. Con todo, esta propiedad parece que se ha de entender referida al conocimiento de las cosas más difíciles, en el grado que le es posible al hombre, porque no pertenece a la sabiduría humana investigar cosas más elevadas que ella misma y que no pueden ser conocidas con la luz natural, como son la realidad de los contingentes futuros y otras, y el pretender conocerlas valiéndose de ciencia humana no será ya sabiduría, sino temeridad. La sabiduría humana, por consiguiente, versa sobre las cosas más altas y difíciles, según la capacidad del ingenio humano.

10. La tercera propiedad es la de ser un conocimiento certísimo, propiedad bajo la que se incluye también la evidencia y claridad, pues la certeza natural de que estamos tratando nace de la evidencia y se mide por ella. Y la razón más clara de esta propiedad está en que sabiduría quiere decir ciencia perfecta y conocimiento eximio, y la mayor perfección del conocimiento humano está puesta en la certeza y evidencia.

11. La cuarta propiedad es que sea más apta para enseñar y manifestar las causas de las cosas. Esto mismo lo había señalado Aristóteles en el c. 1, diciendo que era distintivo del sabio poder enseñar, y que pertenecía a la sabiduría conocer y manifestar las causas de las cosas. Igualmente nosotros, en cada arte o ciencia, juzgamos más sabio a aquel que conoce las cau-

sas de las cosas con más intimidad y universalidad. Y, finalmente, el conocimiento humano es perfecto en tanto que alcanza la causa, y mientras no logra esto, permanece imperfecto, e indicio de esto es que el ánimo del investigador no descansa hasta que da con la causa. Por consiguiente, será sabiduría absoluta aquella que alcance las causas más elevadas y universales de las cosas, de donde le vendrá también el ser más apta para enseñar.

12. La quinta propiedad es que tal sabiduría es la más digna de ser apetecida por sí misma y por el mero deseo de saber, pues esto fluye evidentemente de la dignidad, y como la sabiduría goza de una cierta dignidad y preeminencia entre las ciencias, no hay duda de que se ha de colocar entre las ciencias que se buscan por el deseo mismo de saber; y porque dentro de este género tiene un grado verdaderamente supremo y excelente, ha de ser, por ello, la más apetecible en sí misma.

13. La sexta propiedad de la sabiduría es dirigir a las demás más bien que servirles de instrumento, lo cual está también conforme con su dignidad. En qué sentido hay que entender esto, pasaré a declararlo en seguida.

Acerca de todas estas propiedades, solamente advierto que Aristóteles, cuando las refiere, apenas habla de la sabiduría, sino del sabio; sobreentiende, sin embargo, que la sabiduría es la ciencia en virtud de la cual convienen estas propiedades al sabio. Y si alguien dice que no convienen todas estas propiedades al sabio por razón de una sola ciencia, sino de todas o de muchas tomadas juntamente, hay que responderle que eso es lo que nos queda por demostrar, porque si probamos que estas propiedades se encuentran en la ciencia metafísica, probaremos, al mismo tiempo, que existe una ciencia tal que sobresale sobre las demás en todos aquellos atributos, y que, por ello, es la sabiduría, y que tal es la metafísica.

14. *Se demuestra que todas las propiedades de la sabiduría se encuentran en la metafísica*—En tercer lugar, pues, prueba Aristóteles en el referido c. 2, que todas estas condiciones se encuentran en la metafísica. La primera, claramente, porque conoce en cierto modo todas las materias aquel que está dotado de ciencia universal; es así que la metafísica es la ciencia más

universal de todas; luego, será también la ciencia de todas las cosas en la manera que la sabiduría requiere, es decir en cuanto es posible.

Sobre esta propiedad se habló bastante anteriormente en la sección 2, y por lo dicho allí, se puede colegir que la metafísica trata de todas las cosas de dos o tres maneras. Primeramente, de un modo confuso y en común, en cuanto que trata de las razones de ente comunes a todas las cosas o a todas las sustancias y accidentes, y por consiguiente, trata también de los principios primeros y más universales, en los que se fundan, de algún modo, todos los principios de las restantes ciencias. Segundo, trata en particular de todas las cosas, hasta las diferencias y especies propias, lo cual es en algún sentido verdadero, pero no igualmente ni del mismo modo para todas las cosas, ya que en las cosas o conceptos de cosas que abstraen de la materia según el ser, es absolutamente verdadero de parte de las cosas mismas, aunque, sin embargo, queda limitado por la imperfección de nuestro entendimiento. Así, pues, la metafísica humana —de la cual tratamos— establece demostraciones y raciocinios acerca de estas cosas, en cuanto puede el ingenio humano con la luz natural. En cambio, en las cosas que se refieren a la materia sensible o inteligible, o sea a la cantidad, no es verdadero hablando absolutamente, ni siquiera de parte de la ciencia misma, más que en la medida en que se hallan realizados en ellas predicados trascendentales, o se aplican de alguna manera a ellas razones metafísicas y medios que abstraen de la materia, con el fin de establecer demostraciones acerca de las mismas. En tercer lugar, podemos añadir que esta ciencia trata de todas las cosas, no en sí mismas, sino en sus causas, porque investiga acerca de las causas más universales de todas las cosas, y principalmente acerca de Dios.

15. Podría, por tanto, preguntarse cuál de estos modos basta para la razón de sabiduría, y por consiguiente, desde cuál de ellos es sabiduría la metafísica, o si es sabiduría solamente en cuanto que comprende todos estos modos. A lo cual parece que se puede brevemente responder que la metafísica requiere toda aquella amplitud y conocimiento para ser absoluta y sim-

plemente sabiduría. Porque si alguno conoce por la metafísica la razón común del ente en cuanto tal y sus atributos y principios, tiene ciertamente una sabiduría en comienzo, por poseer los principios universales con los que puede confirmar y juzgar cualesquiera otros principios; igualmente, porque tiene una ciencia, o parte de una ciencia, muy apetecible por sí misma y muy digna de conocimiento, y utilísima para las demás ciencias y en cierto modo necesaria; sería, por tanto, una cierta sabiduría. Pero no se la puede llamar sabiduría en absoluto porque ¿qué sabiduría absoluta hay sin el conocimiento de Dios? Además, porque el ente, en cuanto tal, considerado exclusivamente, a pesar de que bajo la razón de objeto cognoscible sea suficientemente perfecto en virtud de su abstracción, sutileza y trascendencia, sin embargo, en cuanto ser real, tiene una perfección mínima, ya que ésta es mayor en los entes determinados; y para la razón de sabiduría no basta la dignidad de objeto cognoscible si falta la de las cosas que se conocen.

Y si atendemos preferentemente al nombre, la metafísica, si se detiene en la noción abstractísima de ente, no llega a ser una ciencia suficientemente «sabrosa» para que pueda ser llamada sabiduría en absoluto. Por el contrario, si se fingiese una metafísica que tratase de Dios y no del ente, ésta ciertamente participaría algo más de la noción de sabiduría, sea por la nobleza del objeto, que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no por razón de la predicación o universalidad, sea por el goce que lleva siempre anejo tal contemplación como la que más, sea finalmente por la inclusión virtual y la causalidad, de la que resulta que tal conocimiento de Dios fácilmente origina el conocimiento de otras cosas. Sin embargo, tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no le conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también el primero. Pero si se finge una metafísica que por el primero y segundo modo de conocer tenga cuantas cosas se

precisan para el conocimiento de Dios, y a Él se refiera y contemple primariamente, ésta ciertamente podría llamarse sabiduría en absoluto, aun en el caso de que poco o nada conociera en especial sobre las demás cosas. Sería, sin embargo, una sabiduría muy imperfecta y defectuosa que tendría que ignorar por fuerza muchas cosas acerca de Dios o las conocería imperfectamente, pues conociéndose a Dios por sus efectos, la ignorancia de sus principales efectos traería necesariamente la reducción del mismo conocimiento de Dios. Y por este motivo llamó con toda razón Aristóteles sabiduría absoluta no a una parte de la metafísica, sino a toda ella, afirmando que no era más que una (libro VI de la *Ética*, c. 7), y Santo Tomás, en la I-II, q. 57, a. 2.

16. Que la segunda propiedad de la sabiduría se halla en la metafísica, lo prueba Aristóteles apoyándose en que trata de las cosas más universales y apartadas de los sentidos, que son las más difíciles de conocer para nosotros, pues siendo así que nuestro conocimiento parte de los sentidos, lo que está más alejado de éstos entra con más dificultad en el campo de la inteligencia. Y tomando ocasión de esto, suelen discutir los intérpretes si nuestro entendimiento en este estado conoce directamente los singulares o sólo el universal; y si dentro de los mismos universales conoce más fácilmente los que son menos comunes, como la especie última, y, por lo tanto, si es verdadero lo que en este pasaje dice Aristóteles, que *las cosas más universales son las más difíciles de conocer.* Sin embargo, la primera de estas cuestiones es enteramente ajena a nuestro intento presente, porque ¿qué tiene que ver para explicar la dignidad de la metafísica, o para entender el citado texto de Aristóteles el que el singular sea conocido directamente por el entendimiento no? Toda esta cuestión tenemos que remitirla por entero a su lugar propio, que es la psicología, pues esperamos que con la ayuda de Dios publicaremos también algún día cuanto llevamos investigado en la medida de nuestras fuerzas sobre tal ciencia. Y si no pudiéramos lograrlo, baste cuanto ha sido dicho hasta ahora por los autores más serios en esta cuestión, porque tengo propuesto no tratar de ninguna cosa fuera de sitio o totalmente fuera de método, aun cuando la discu-

sión de tal materia hubiera de ser omitida por completo, pues juzgo que es menos desventajoso omitir algo que oscurecer y embrollar un método claro y preciso con cuestiones peregrinas inoportunamente sacadas de sitio.

17. *¿Conoce nuestro entendimiento más fácilmente las cosas universales o las singulares?*.—Y casi la misma razón existe para la cuestión segunda, que por lo mismo también omitiré, tocando solamente lo que es preciso para que el sentido de Aristóteles en el lugar referido se entienda y no parezca que se contradice. En efecto, en el libro I de la *Física*, inmediatamente al comienzo, dice que en la ciencia hay que avanzar desde lo universal hasta lo particular, porque hay que partir de lo más conocido, y lo universal es más conocido para nosotros; en este lugar, en cambio, afirma que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, pues se ocupa de las cosas más universales, que son las más difíciles de conocer para el hombre.

Esta aparente contradicción la concilia Santo Tomás en el libro I de la *Metafísica*, c. 2, lec. 2, haciendo notar que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, habla sólo de la simple aprehensión y del conocimiento imperfecto de las cosas universales; aquí, en cambio, habla del conocimiento científico y complejo por el que conocemos distintamente las razones propias de los universales, y demostramos sus propiedades a partir de ellas. Porque no siempre las cosas que vienen a la mente más fácilmente por la simple aprehensión, se conocen y penetran asimismo más fácilmente. Porque, ¿qué cosas captamos más fácilmente que el tiempo, el movimiento, etc.? Y ¿qué conocimiento exacto, en cambio, es más difícil de lograr tanto en su razón formal o entidad, cuanto en sus propiedades? Así, pues, las cosas más universales se dice que son más conocidas para nosotros en su simple e imperfecta aprehensión, por así decirlo, en cuanto a su existencia. Porque ¿quién hay que no conozca más fácilmente que esto es un árbol que no que es un peral o una higuera? Para estos conceptos más universales, confusos e imperfectos, necesitamos de menos cosas, y por ello los formamos más fácilmente. Sin embargo, cuando andamos detrás de su conocimiento exacto, aumenta la dificultad, ya que, como dijo Aristóteles, están más alejados de los sentidos.

18. A esta explicación sólo veo que se opone que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, no parece que hable sólo de esta aprehensión de los universales basta e imperfecta, sino del conocimiento científico. En efecto, de esa facilidad en el conocimiento de lo más universal deduce el orden que se ha de guardar en la ciencia; ahora bien: como la ciencia no debe partir de lo más conocido en cuanto a la aprehensión, sino en cuanto a un conocimiento tal como puede conseguirse por la ciencia, si el conocimiento científico es más difícil, en nada ayudaría el que la simple aprehensión fuese más fácil, para que, siguiendo el método debido, hubiera que partir de estas cosas. Además, por la misma experiencia consta que incluso en el conocimiento científico se conocen más fácilmente las razones comunes que las propias; así se conoce más fácilmente el ente móvil o natural que el cielo o el hombre, y la razón de ente mejor que la de sustancia o accidente. Y esto mismo lo prueba la razón, porque la ciencia, lo que directamente y por sí busca es un conocimiento exacto, tanto de la esencia como de las propiedades de cada cosa o de las razones formales, y lo universal no se estudia ni se conoce, hablando propiamente, en cuanto que es todo universalidad o potencialidad —en cuyo aspecto su conocimiento exacto depende del de las cosas inferiores—, pues éste sería un conocimiento reflexivo y dialéctico, ya que aquella propiedad o razón de todo potencial le conviene más por la operación del entendimiento que por la realidad misma. Los universales, por tanto, se conocen en las ciencias propias y reales, según su esencia propia y actual y las propiedades adecuadas y convenientes a aquellos, y así se conocen más fácilmente las cosas más universales, porque de ellas depende enteramente el conocimiento de lo menos universal, y no al contrario, ya que lo más universal está en el concepto de su inferior y no al revés. Y esta objeción no sólo parece concluir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, hablaba del conocimiento científico de los universales, sino también que es falso que tales universales sean más difíciles de conocer.

19. Por lo cual pretenden algunos que Aristóteles en este pasaje no habló de los conceptos universales, sino de las causas universales; es decir, no de los universales que llaman *in*

praedicando —a los que se había referido en el libro I de la *Física*, y a los que se aplica el raciocinio expuesto—, sino de los universales *in causando*, como son Dios y las inteligencias. De ellos parece que puede entenderse rectamente la afirmación de Aristóteles de que los universales están muy apartados de los sentidos, porque esto es verdadero de los universales *in causando* y de ningún modo lo es de los demás, porque como éstos se hallan también en cada una de las cosas materiales, no parecen estar apartados de los sentidos; en efecto, este ente o esta sustancia se ofrecen a mis sentidos lo mismo que este animal o este hombre, de donde se deduce que los predicados más universales por razón de sus propiedades singulares se ofrecen a los sentidos con más facilidad que los menos universales, y por lo mismo, el animal entra más fácilmente en el campo de nuestro entendimiento —al menos de nuestra parte— que el hombre, y la sustancia que el animal, y así de otras cosas, porque hablando en general, y según el modo común como se ponen en contacto con nosotros los objetos sensibles, las especies o fantasmas de estos objetos singulares son las que con más facilidad se imprimen en nuestros sentidos.

20. Sin embargo, esta explicación es rechazada comúnmente por los intérpretes de Aristóteles, pues aunque están conformes con que lo dicho por el filósofo es verdadero aun tratándose de causas universales, a pesar de ello insisten en que aquél habló refiriéndose propiamente a los predicados más universales, porque éstos son los que propia y absolutamente se dicen universales, y además porque aquella parte en que la metafísica trata del ente y de la sustancia como tales es más difícil que las demás ciencias. Y a estos predicados se puede aplicar válidamente también la razón de Aristóteles, que afirma que distan más de los sentidos, según su abstracción y concepto precisivo, porque estas razones comunes no tienen objetos singulares propios, sino que descienden hasta el singular por medio de las razones menos universales.

21. *Se explica y admite el modo de conciliación propuesto por Santo Tomás.*—Otras varias soluciones proponen los expositores tanto para este lugar de la *Metafísica* como para el de la *Física*, y el del libro I de los *Analíticos Segundos*, capítulo 2, y en

el libro II, c. 15 y 18, donde también afirma Aristóteles que los universales son más conocidos respecto de la naturaleza, y los singulares lo son para nosotros mismos. Pero omitiendo todo esto, creo que hay que seguir manteniendo la primera explicación, con tal de que se aclare un poco.

Pienso, pues, que hay que decir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, habló del orden que se ha de observar en la ciencia, en la cual hay que comenzar por lo más universal, puesto que es lo más conocido para nosotros con conocimiento simple y confuso, por tratarse de todos potenciales y universales. Ni importa que en las ciencias no se persiga el conocimiento confuso, sino el distinto, porque Aristóteles no dice que los universales sean más conocidos precisamente con aquel conocimiento que la ciencia pretende, sino más bien con uno que se supone imperfecto y que la ciencia ha de perfeccionar. En cambio, en el último pasaje —el de la *Metafísica*— no trata ya Aristóteles del orden de la ciencia que tenemos que observar, sino de la obtención de una ciencia perfecta sobre los mismos objetos, y en este sentido dice que los universales son los más difíciles de conocer. Sin embargo, esto no lo afirmó en absoluto, sino con la limitación de *casi*, ya que puede ocurrir a veces que lo universal nos sea más conocido incluso en cuanto a su conocimiento perfecto, pues la dificultad que existe en ello de parte de la abstracción, puede compensarse por otro lado, y de este modo, el ente natural como tal es para nosotros más conocido que el cielo, y el ente más que el ángel.

No obstante esta limitación, concluye Aristóteles que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, porque hay en ella tanta abstracción que llega a prescindir enteramente de la materia y de las acciones y propiedades sensibles como tales; y por lo tanto, nada queda en su objeto que pueda eliminar la dificultad de una abstracción tan grande. Y, con esto, es suficiente ya sobre aquella segunda propiedad.

22. *Una duda.*—La tercera propiedad de la sabiduría, al ser la más cierta, puede con razón inspirar la duda de cómo le convenga a nuestra ciencia. Y la razón de la dificultad surge principalmente ante las ciencias matemáticas, que parecen

mucho más ciertas por partir de principios más evidentes, y además, clarísimos para nuestros sentidos. Por lo cual el mismo Aristóteles, en el libro II de la *Metafísica*, c.3, texto 16, indica que el modo de proceder de las matemáticas es el más esmerado y cierto, porque hacen abstracción de la materia y del cambio, del cual no prescinde la filosofía, y la metafísica, aunque parezca que prescinde de él, atendiendo sólo a las cosas de que trata, sin embargo, considerándola como ciencia que está en nosotros, no es así, ya que no las considera más que partiendo de los efectos sensibles que se encuentran en la materia. Y por ello, afirma el mismo Aristóteles, libro II, texto 1, que cosas que son conocidísimas por su naturaleza son desconocidas para nosotros, porque nuestro entendimiento se comporta respecto de ellas como la vista del murciélago respecto de la luz del sol. Y se confirma todo esto por el hecho de que el conocimiento humano comienza por lo sentidos, y por ello, recibe de los mismos su claridad y certeza; por consiguiente, cuanto más alejado del sentido estuviere el conocimiento de las cosas, tanto menos cierto será; y por lo tanto, del mismo modo que antes pudo deducir Aristóteles de este principio que esta ciencia era la más difícil, igual pudo colegir ahora que era la más incierta. Más todavía: parece que estas dos cosas, la dificultad y la incertidumbre, o al menos la menor certeza, se presentan siempre juntas; por consiguiente, si esta ciencia es la más difícil, será consecuentemente la menos cierta.

23. *Respuesta.*—Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes: una es la que trata del ente como tal y de sus principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas, lo cual basta para que se le atribuya esta propiedad simple y absolutamente, porque siempre que se hace una comparación entre los diversos hábitos, debe hacerse según aquello que tienen de mejor y más grande, como puede verse en el libro III de los *Tópicos*, c. 2; y así, Aristóteles, en el mencionado *Proemio*, dice absolutamente que esta ciencia es certísima, y parece que habla de ella tal como se halla en nosotros. Y la razón que da de esto es magnífica, y puede aplicar-

se a esta ciencia en tal sentido; es así: una ciencia es certísima cuando trata principalmente de los primeros principios y realiza su cometido con menos elementos; ahora bien: la metafísica se comporta de este modo, ya que es la ciencia más independiente y tiene los principios más conocidos, de los cuales reciben su fuerza y certeza los demás principios, tal como se ha declarado; y así, las cosas de que tratan las matemáticas incluyen los predicados comunes y trascendentales de que la metafísica se ocupa, y los mismos principios matemáticos incluyen los metafísicos y dependen de ellos.

24. Sobre la segunda parte de esta ciencia, que trata de las razones determinadas del ente, hay que distinguir que una ciencia puede ser más cierta o por sí misma o para nosotros. Por tanto, la metafísica no hay duda de que por sí misma es certísima y que aventaja en esto a las matemáticas. Pues la certeza de una ciencia hay que ponderarla así por su objeto, y las cosas y sustancias inmateriales son aptas por sí mismas para engendrar un conocimiento certísimo acerca de sí mismas, porque como son entes más perfectos, más necesarios, más simples y más abstractos, hay también en ellos proporcionalmente más verdad y mayor certeza de principios.

Pero de parte de nuestro entendimiento, esta ciencia es menos cierta en nosotros, en cuanto a esta parte, como muestra la experiencia y prueban las razones de duda propuestas al principio, especialmente aquella que señala que por comenzar nuestro conocimiento por los sentidos, percibimos de una manera más oscura, y por su misma naturaleza, menos cierta, todas las cosas que abstraen de toda materia sensible.

Disputación III

Las propiedades y principios del ente en general

[El problema que aquí se aborda es el de la determinación de las relaciones que se dan entre la realidad, el conocimiento y el lenguaje. Si puede considerarse a Aristóteles como el fundador de la metafísica es, en buena medida, porque ha sabido establecer ese vínculo de una manera compleja que excluye toda determinación de uno de los elementos sobre los otros. Si se considera que la realidad es lo primero y determina el conocimiento y el lenguaje, nos encontraríamos ante una forma de «univocidad materialista», como la que practicaron los primeros filósofos presocráticos. Si lo primero es el conocimiento, nos encontramos en el reino del «innatismo racionalista», cuyas raíces son más o menos platónicas. Y, si lo primero es el lenguaje, caemos en la «univocidad logicista», que en los griegos estaba representada por ciertas escuelas platonizantes, como la de los megáricos. La solución aristotélica resulta muy compleja, y se basa en su análisis del principio de no-contradicción. Desde entonces, dicho principio quedaba consagrado como el primer principio metafísico. Naturalmente, Suárez no puede ser fiel a Aristóteles, puesto que ha de recoger toda la tradición escolástica, que, a su vez, ofrecía una amplia variedad de análisis que

iban desde la defensa de la analogía tomista, quizá más fiel al aristotelismo, hasta el formalismo unívoco escotista y ockhamista. Lo que se deduce de la discusión suareciana de los argumentos de unos y otros es que la escolástica premoderna estaba preparando el terreno para el dominio de la teoría del conocimiento y de la lógica sobre el discurrir de la naturaleza, condición necesaria para el «dominio técnico del mundo». El «tiempo», que aparece en la fórmula «al mismo tiempo», ya está muy lejos del naturalismo aristotélico, donde era el fondo real en el que transcurrían el conocimiento y la ciencia como actividades de un ser humano que nace, vive y se corrompe. Ahora, el tiempo moderno que anuncia Suárez es el del instante en que se produce un acto de conocimiento o se profiere una tesis científica. El principio de no-contradicción se da en el instante eterno en que Dios conoce y hace, que es también el instante de una realidad humana puramente lógica.]

Sección III

Principios por los que pueden demostrarse las pasiones del ente. Si el primero de ellos es éste: «Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo»

1. *Motivo de duda en cuanto a ambas partes.*—La presente cuestión se plantea principalmente porque Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, text. 8, enseñó que el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es el primero y casi el único, y que en él deben resolverse todas las demostraciones de esta ciencia, e incluso las de las demás ciencias, al menos virtualmente.

Parece, sin embargo, que existen razones opuestas a tal doctrina. En primer lugar, los principios propios e intrínsecos de la ciencia deben tomarse de la causa o razón por la que el predicado conviene al sujeto; de aquí que el mismo Aristóteles, en el libro I de los *Analíticos Segundos*, enseñe que la pasión posterior se demuestra por la anterior, mientras que la primera de todas no se demuestra —sino que conviene al sujeto de manera inmediata— o sólo se demuestra en cuanto a noso-

tos, por la definición del sujeto; ahora bien, esta definición no se demuestra en manera alguna, sino que se conoce inmediatamente como perteneciente al sujeto. Así, pues, en cada ciencia el primer principio será aquel en que se predique del sujeto su primera pasión, o de lo definido su definición; consiguientemente, también en esta ciencia los principios propios e intrínsecos habrán de tomarse de la conexión existente entre la primera pasión y el concepto de ente, o entre el concepto de ente y el ente mismo. Por eso, el primer principio será: *Todo lo que es, es uno*, ya que la unidad es la primera pasión del ente, según hemos dicho; o bien: *Todo ente es algo que tiene esencia*. Pero no será aquel otro: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*, porque es demasiado extrínseco y no puede servir para establecer auténticas demostraciones *a priori*, sino a lo sumo para argumentar por reducción a lo imposible.

En segundo término, este último principio se reduce *a priori* al ya indicado *todo ente es uno*, pues una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por el hecho de que sólo puede ser una cosa determinada. En este sentido dicen muchos que primariamente conviene al ente en cuanto ente encontrarse dividido del no ente, propiedad que consideran incluida en la unidad, cosa que después veremos.

Finalmente, la dificultad se complica porque, incluso en el ámbito de los principios en cierto modo intrínsecos y universalísimos, no parece que aquél sea el primero, por ser negativo, pues toda negación se funda en alguna afirmación anterior; consiguientemente, se da otro principio anterior a aquél y que debe servirle de fundamento; ese principio anterior será: *Es necesario que una misma cosa sea o no sea*; o bien: *Uno de los extremos contradictorios destruye necesariamente al otro.*

Algunas afirmaciones más convincentes para explicar el sentido de la cuestión

2. *La metafísica necesita principios en los que pueda resolver últimamente sus conclusiones.*—Sobre este punto, todos coinciden en afirmar que en metafísica (igual que en las otras ciencias) son necesarios algunos primeros principios evidentes,

por los que se demuestren las propiedades, ya se trate de pasiones trascendentales del ente como ente, ya de propiedades particulares de algunos entes, en cuanto caen dentro del ámbito del objeto formal de la metafísica, de acuerdo con lo expuesto en la disputación introductoria; aunque, por ser el ente en cuanto ente —en orden a esta ciencia— anterior a los demás, las pasiones adecuadas al mismo gozan también de prioridad; por consiguiente, los principios universalísimos, que, en cierto modo, se basan en los mismos trascendentales, son igualmente anteriores a los demás; por eso ahora tratamos principalmente de ellos. La razón de que estos principios sean necesarios es la misma para esta ciencia que para las demás, porque ésta también procede por demostración, resolviendo las cuestiones en principios; ahora bien, en esta resolución no puede proceder al infinito, como es claro por la doctrina general de las causas, ya que en ningún orden de causas puede procederse al infinito; es, por tanto, necesario detenerse en algunos principios o proposiciones evidentes.

3. *Para este cometido no basta un solo principio.*—En segundo término, de la razón aducida parece concluirse que estos principios no pueden reducirse a uno solo, sino que deben ser varios, o dos como mínimo, al menos por lo que hace a la condición de que sean proposiciones inmediatas e indemostrables *a priori*. Ello obedece a que de un solo principio no puede inferirse conclusión alguna, según consta por la dialéctica; efectivamente, la ilación formal exige tres términos, que no pueden estar contenidos en un solo principio; luego la última resolución ha de hacerse necesariamente en dos principios inmediatos. Porque si uno de ellos es inmediato y el otro demostrable, éste habrá de resolverse y demostrarse a su vez; mas no podrá demostrarse sólo por un nuevo principio inmediato, sino que se le tendrá que añadir otro, y si este último es también indemostrable, deberá buscarse otro que lo demuestre; consiguientemente, para no proceder al infinito, será necesario detenerse en alguno que sea asimismo indemostrable; por tanto, también en esta ciencia se precisan varios principios primeros.

Síguese de aquí que, si entendemos de este modo el primer principio —en cuanto solamente designa una proposición inmediata o evidente—, en esta ciencia no debe buscarse un primer principio que sea único; se sigue igualmente que Aristóteles, en el lugar citado, no pudo hablar en tal sentido, pues realmente no hay ningún principio que de esa manera sea único, ni él solo el primero. Así, pues, cabe investigar un principio anterior a los demás, pero entendido de otro modo, a saber: porque resulte más conocido para nosotros, o porque sea anterior y más universal en su uso y en su causalidad, o porque no pueda demostrarse de ninguna manera; y, en este sentido, los autores discuten cuál es el primer principio metafísico.

Diferentes opiniones

4. La primera opción sostiene que el primer principio no es aquel que hemos tomado de Aristóteles, sino éste: *Todo ente es ente.* Así lo define Antonio Andrés, lib. IV *Metaph.*, q. 5, quien, refiriéndose a Aristóteles, responde que dio a aquel otro principio la denominación de primero entre los que son comúnmente considerados como generales; por ejemplo: *Cualquier todo es mayor que su parte*, etc. Pero el autor citado no se expresa coherentemente ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz; de aquí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica. De otra manera, en cada ciencia sería primer principio aquel en que el sujeto de dicha ciencia se predicase de sí mismo. Y el primer principio de una ciencia sería tan evidente como el de otra, ya que todas las proposiciones idénticas son igualmente evidentes; así, la proposición «el ente móvil es el ente móvil» goza de la misma evidencia que la proposición «el ente es ente». Y en esta ciencia habría varios principios igualmente evidentes, aunque no fuesen igualmente universales; por ejemplo: *La sustancia es sustancia, el accidente es accidente.*

Procedería, pues, con mayor acierto si, en lugar del ente tomase alguna definición o descripción explicativa del con-

cepto de ente y la predicase del ente, pues, aunque la definición y lo definido se identifiquen en la realidad, sin embargo, la proposición en que la definición se predica de lo definido no es tautológica, sino doctrinal, porque en ella se predica un concepto distinto de uno confuso. En tal sentido, el motivo de duda puesto al principio es favorable a esta opinión. Parece, no obstante, que Aristóteles, en el citado libro IV de la *Metafísica*, c.3, se opone a ella, al concluir de manera absoluta que el principio *es imposible*, etc., es absolutamente el primero de todos, y que en él deben resolverse todas las demostraciones.

5. Otros afirman que el principio primerísimo no es el establecido por Aristóteles, sino éste: *Es necesario que cada cosa sea o no sea*, y se apoyan en la opinión de Iavello, lib. IV *Metaph.*, q. 6, según el cual ambos principios expresan lo mismo valiéndose de términos diversos, por lo que no deben ser considerados como dos, sino como uno solo. Pues, bien examinada la cuestión, se advertirá que son diversas las cosas significadas por dichos principios. En efecto, de igual manera que en el caso de dos extremos contrarios u opuestos privativamente una cosa es que no puedan convenir simultáneamente al mismo sujeto, y otra que uno de ellos deba convenirle de manera necesaria —como es absolutamente patente—, así, cuando se trata de dos extremos opuestos por contradicción, estos dos aspectos son formal y rigurosamente diversos. Ahora bien, esto es lo que se pretende dar a entender mediante aquellos dos principios, pues con el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* se expresa la repugnancia de extremos opuestos contradictoriamente; en cambio, el principio *toda cosa es o no es* significa la inmediatez de dichos extremos, o sea, que entre ellos no puede darse un medio. Por eso Aristóteles los pone como distintos en su *Metafísica*, lib. IV, c. 7, text. 37 y 38; lib. III, c. 2, y en sus *Analíticos segundos*, lib. I, c. 8, text. 26 y 27, donde enuncia dichos principios en términos dialécticos: *Es imposible que un mismo predicado se afirme y se niegue al mismo tiempo del mismo sujeto. Es necesario que un mismo predicado se afirme o se niegue del mismo sujeto.* Los dialécticos suelen formularlos de distinta manera: «Es imposible que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas» y «es impo-

sible que [dos proposiciones contradictorias] sean simultáneamente falsas»; pero es evidente que estas dos cosas son radicalmente diversas, y que la primera se funda en el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*, mientras que la segunda se basa en aquel otro: *Es necesario que [una misma cosa] sea o no sea.*

De estas razones y de la mutua comparación de dichos principios se desprende con claridad que es anterior el que afirma la imposibilidad (y que fue establecido por Aristóteles) que el que sostiene la necesidad. En primer lugar, porque, de suyo resulta más evidente el hecho de que dos proposiciones tengan repugnancia mutua, que el hecho de que tengan inmediatez, pues lo primero aparece inmediatamente en los mismos términos, mientras que lo segundo requiere cierto razonamiento y aclaración. Síguese de aquí que el primer principio es aplicable a todos los opuestos, pues por el hecho de ser opuestos repugnan entre sí; el segundo, en cambio, no conviene a todos, como sabemos por el capítulo sobre la oposición. En segundo término, porque la imposibilidad de que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas es anterior, con prioridad racional, a la imposibilidad de que sean simultáneamente falsas, de igual modo que la verdad es, de suyo, anterior a la falsedad.

Solución de la cuestión

6. *Dos clases de demostraciones y propiedades de las mismas.*—Así, pues, respondiendo a la cuestión, interesa distinguir dos clases de demostración: una que se llama ostensiva, y otra que procede por reducción a lo imposible. La primera es esencial y directamente requerida para la ciencia; en ella se procede de las causas a los efectos y de la esencia de la cosa a la demostración de sus propiedades; hablamos de una ciencia *a priori* y deductiva, pues la ciencia inductiva no se resuelve en los principios de que ahora tratamos, sino más bien en la experiencia.

La segunda clase de demostración no es absolutamente necesaria, pero a veces se emplea por razón de la imperfección,

la ignorancia o la soberbia humana; y resulta útil, no sólo para demostrar las conclusiones, sino también para persuadir y probar los primeros principios; esto no puede hacerse en la primera clase de demostración, porque, siendo inmediatos los principios, no tienen un medio *a priori* que sirva para probarlos; en cambio, por reducción a lo imposible se puede mostrar su verdad y convencer al entendimiento para que asienta en ellos. Más aún: en todo género de demostración, la fuerza de la ilación se basa virtualmente en la reducción a lo imposible, aunque los principios demuestren *a priori* la conclusión y sean absolutamente evidentes; ello, porque resulta imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, o que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas. Por eso dijo Averroes, lib. II *Metaph.*, c. 1, que sin el principio sentado por Aristóteles nadie puede filosofar, disputar ni razonar.

7. *Modalidad de la demostración «a priori» en esta ciencia.*— Debe afirmarse, primeramente, que para demostrar *a priori*, con respecto al ente, sus pasiones, los primeros principios han de tomarse, bien del concepto mismo de ente, bien de la primera pasión cuando se trate de demostrar las posteriores; así lo prueba el razonamiento hecho al principio. Y se confirma porque, en este punto, la misma razón es válida para esta ciencia y para las demás, pues como quiera que las propiedades del ente son —a su manera— pasiones del mismo, es necesario que deriven de la intrínseca razón y esencia del ente, ya que esto pertenece a la intrínseca razón de la propia pasión; podrían, pues, demostrarse por el mismo concepto esencial del ente, ya sea mediante una distinción de las mismas cosas entre sí, ya en orden a nuestros conceptos y razonamientos, de tal modo que una sea verdaderamente razón de la otra, lo cual basta para la ciencia y la demostración humanas.

En consecuencia, si las pasiones del ente están relacionadas entre sí de tal manera que una procede de la otra, la que sea primera constituirá un principio de demostración de las demás; pero si (como a veces puede ocurrir) varias pasiones se encuentran en relación inmediata con el concepto de ente, sólo podrían demostrarse, con respecto al ente, mediante el concepto mismo de ente; más adelante, en el desarrollo de la

disciplina, quedará claro cómo puede realizarse esa demostración. Así pues, en este orden, el primer principio será aquel en que el concepto o la esencia del ente, concebida de manera distinta, se predique del mismo ente.

8. *El primer principio en la reducción a lo imposible.*—En segundo lugar, debe decirse que, en la otra clase o modalidad de demostración —por reducción a lo imposible—, el primer principio, que sirve de base a todo ese modo demostrativo es el siguiente: *Es imposible que una misa cosa sea o no sea* [*al mismo tiempo*]. Esto es evidente de suyo, porque toda reducción a lo imposible se detiene finalmente en la conclusión de que una misma cosa es y no es al mismo tiempo, y mientras no se alcanza ese término, no queda suficientemente demostrada la imposibilidad; en cambio, una vez que se ha llegado a dicha conclusión, se detiene en ella como en el último término de la resolución y en un principio evidentísimo. Y aunque a veces pueda reducirse la imposibilidad a otro inconveniente —el de que dos contradictorias sean simultáneamente falsas, o el de que una misma cosa ni sea ni no sea—, sin embargo, esto último es, a su vez, imposible en la medida en que virtualmente implica lo otro, a saber, que al mismo tiempo se niegue y no se niegue algo de un sujeto, lo cual equivale a afirmar y negar un mismo predicado de un mismo sujeto.

9. *El principio absolutamente primero de la ciencia humana.*—En tercer lugar, ha de afirmarse que, según resulta de lo dicho, el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es absolutamente primero en la ciencia humana, y sobre todo en la metafisica. La razón de ello estriba, en que es acertado considerar como primer principio aquel del que recibe su firmeza toda la ciencia humana; mas el principio antes señalado cumple esa condición porque sirve para demostrar no sólo las conclusiones, sino también los primeros principios.

Más aún: añade Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 3 q. 1, sec. 3. que mediante ese principio se confirman *a priori* los primeros principios. Pero no comprendo por qué da a la reducción a lo imposible el nombre de *a priori*, siendo así que no procede por la causa, sino valiéndose de un medio extrínseco. A no ser que

entienda que, mediante este principio, se demuestra *a priori*, no la verdad de los demás principios —cosa que no puede hacerse—, sino la imposibilidad y la contradicción que se siguen de lo opuesto, porque la última resolución de toda repugnancia desemboca en la contradicción, a la que se hace la reducción mediante ese principio. Y eso basta para que dicho principio se llame absolutamente primero, pues ya que el ingenio humano no comprende al instante los demás principios primeros tal como son en sí, es en gran manera ayudado y fortalecido, para asentir a ellos, por la reducción a lo imposible, cosa que en los demás puede hacerse mediante aquel principio primero; mas él no tolera en manera alguna una demostración, ni siquiera por reducción a lo imposible, porque no puede inferirse nada más imposible que lo expresado por ese principio, lo cual indica que es el más evidente y primero. Hemos dicho que el empleo de este principio es sumamente necesario en la presente disciplina; en efecto, puesto que el ente es simplicísimo, apenas es posible definirlo, ni explicar con mayor claridad su concepto, ni aplicar ese concepto a la elaboración de auténticas demostraciones, de tal modo que las proposiciones utilizadas no se tomen como tautológicas.

10. Consiguientemente, el motivo de duda expuesto al principio ya ha sido explicado en cuanto a su primera parte, en el sentido de que Aristóteles no califica de primero a ese principio porque la metafísica se valga de él para sus demostraciones propias y directas; antes al contrario, el mismo Aristóteles, lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 8, text. 26, dice que este principio no suele entrar formalmente en la demostración. En consecuencia, se le llama primero por las razones antes explicadas, ya que es como el fundamento universal, en cuya virtualidad se apoyan todas las demostraciones, y gracias al cual pueden explicarse y confirmarse, al menos en cuanto a nosotros, los demás principios, aunque esto se haga siempre añadiendo otro principio, concedido o evidente.

A la primera confirmación se responde que la verdad de aquel principio no se funda propiamente en la unidad, sino en la oposición y repugnancia de las contradictorias; por ello, no será acertado probar que lo que es no puede, al mismo

tiempo, no ser, dando como razón que lo que es, es una sola cosa; porque —como después diremos— el ente, en cuanto uno, no se separa propiamente del no ente, sino de otro ente, ya que del no ente se separa más propiamente en cuanto ente, y, además, porque esta misma separación entre el ente y el no ente se funda en que una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por la formal repugnancia de estos términos.

En cuanto a la última confirmación, se dice, primero, que es posible que una proposición afirmativa, por ser más simple que una negativa, sea anterior a ella en el orden de la generación o composición, aunque, en el orden de la verdad evidente, no sea tan manifiesta, ni tenga igual primariedad, y lo mismo puede decirse de aquel principio, pues, si bien toda su verdad se basa en la naturaleza del mismo ser —que excluye esencialmente al no ser—, sin embargo, esto mismo se explica mediante ese principio (aunque sea negativo) de la manera más evidente y apta para fundamentar las demostraciones que proceden por reducción a lo imposible.

11. *El primer principio en el orden moral; su comparación con el primero en el orden natural.*—Con lo dicho es fácil resolver muchos argumentos que suelen esgrimirse contra la doctrina aristotélica sobre este principio; por ejemplo: que está integrado por muchos términos que no son universalísimos ni enteramente conocidos, como son «simultáneamente», «lo mismo», que significan relaciones, las cuales son posteriores a las cosas absolutas. También se objeta que es una proposición modal, la cual presupone una atributiva.

A estas objeciones, y a otras semejantes, respondemos: con ellas se prueba a lo sumo, que ésta no es la primera proposición o composición que el entendimiento elabora, pero no que no sea el primer principio, porque para esto último no se exige que sea la primera proposición, sino únicamente que de él dependa, en cierto modo, el conocimiento de todas las demás verdades, mientras que él, por su parte, sea de tal manera verdadero, conocido e indemostrable, que no dependa de otro; ahora bien: estas condiciones se cumplen en aquel principio, como hemos demostrado.

También podría enunciarse el principio en términos más simples, empleando la fórmula: *Ningún ente es y no es*; de esta manera, se estructuraría con términos simples, universalísimos y primeros, lo cual resulta necesario cuando se trata del primer principio, para que pueda ser común a todas las ciencias, como indicó Santo Tomás, I-II, q. 94, a. 2.

En el paisaje citado advierte que este principio es el primero en las ciencias especulativas, ya que en las prácticas o morales se da otro principio primero, a saber: Todo bien debe hacerse y todo mal debe evitarse, pues, como todas las acciones morales tienen por objeto el bien y el mal, el primer principio moral debía estar integrado por dichos términos.

Sin embargo, como la ciencia práctica se funda en la especulativa, síguese que el principio que sea primero en el orden especulativo será primero simple y absolutamente.

Hay otras cuestiones —si este principio es tan evidente que nadie puede negarlo mentalmente, aunque parezca rechazarlo con sus palabras; modos para exponerlo contra quien se obstine en negarlo, ya respondiéndole a base de lo que hubiera concedido, ya haciéndole llegar a conclusiones incompatibles con el testimonio de los sentidos— que Aristóteles trata por extenso en el libro IV de su *Metafísica*, c. 3, 4 y 5; a propósito de estos lugares pueden consultarse los expositores, porque no hay razón para que nos detengamos más en estos puntos.

Disputación V

La unidad individual y su principio

[Nos encontramos ante una cuestión clásica en las disputas escolásticas: la del principio de individuación. Como es habitual, la doctrina aristotélica se había ido definiendo en planos formales lógicos, porque así era más fácil su adaptación a los métodos escolares que empleaban las escuelas teológicas y filosóficas. Dado que el problema se plantea en los seres que están compuestos de materia y forma, esto es, en las criaturas que pueblan el mundo natural, las posibilidades son esencialmente tres: o el principio de individuación es la materia, o la forma, o una combinación de ambas. El debate se hace especialmente intenso en relación a la criatura humana, pues a través de ella se perciben las consecuencias de una u otra posición. En efecto, como en el hombre lo que hace las veces de materia metafísica es su cuerpo, y lo que hace las veces de forma es su alma, la preeminencia de uno u otra puede entenderse como una toma de posición materialista o espiritualista, lo que tiene, evidentemente, consecuencias teológicas e, incluso, religiosas. Suárez utiliza con maestría tanto las distinciones formales que eran comunes en la escolástica como la tendencia a eliminar entidades superfluas, preludiando con ello la solución que adoptará en la modernidad el gran filósofo alemán Leibniz.]

SECCIÓN VI

¿Cuál es, en definitiva, el principio de individuación de todas las sustancias creadas?

1. Por lo dicho hasta ahora en contra de las opiniones anteriores, parece que resta, como tras una enumeración suficiente de las partes, que toda sustancia singular [por sí misma o por su entidad es singular] y que no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Pues si tal sustancia físicamente considerada es simple, por sí misma y por su simple entidad es individual; en cambio, si es compuesta, por ejemplo, de materia y forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de éstas, de igual modo estas mismas, tomadas individualmente, son los principios de su individuación; en cambio, aquéllas, por ser simples, serán por sí mismas individuales. Esta sentencia la mantuvo Auréolo, según cita Capréolo en *In II*, dist. 3, q. 2; y en realidad la mantiene también Durando, en *In II*, dist. 3, q. 2. En cambio, Fonseca, al citarla en el V *Metaph.*, c. 6, q. 3, dice en la sec. 2, que es la más enrevesada de todas, y que si se reduce a su verdadero sentido deja la cuestión sin solucionar. A mí, no obstante, me parece que es la más clara de todas, y que tanto él mismo, como casi los demás, vienen a caer finalmente en ella, ya que, en realidad, no puede distinguirse el fundamento de la unidad de la entidad misma. Por lo cual, como la unidad individual en lo que tiene de formal no puede añadir nada positivo real sobre la entidad individual, ya que en este punto subsiste la misma razón acerca de ella y de toda unidad, así el fundamento positivo de esta unidad en cuanto a la negación que dice, no puede añadir nada positivo, hablando físicamente, a aquella entidad, que se denomina una e individual; luego aquella entidad, por sí misma, es el fundamento de esta negación y en este sentido se afirma en aquella opinión que por sí misma es el principio de individuación. Porque no niega esta opinión que en aquella entidad individual pueda dis-

tinguirse con la razón la naturaleza común de la entidad singular, y que de este modo el individuo añada sobre la especie algo conceptualmente distinto, lo cual, según la consideración metafísica, tiene razón de diferencia individual, tal como se ha dicho en la sección precedente; y Durando no lo niega, sino más bien parece que lo supone. No obstante, esta opinión añade (que es lo que propiamente pertenece a la cuestión presente) que aquella diferencia individual no tiene en la sustancia individual un principio especial o un fundamento que sea realmente distinto de su entidad; y, por ello, en este sentido dice que cada entidad por sí misma es el principio de su individuación. Por consiguiente, esta sentencia es verdadera si se explica rectamente; a pesar de todo, para que aparezca más claramente, la explicaremos por separado en todos sus puntos sustanciales.

Cuál es el principio de individuación de la materia prima

2. En primer lugar, pues, comenzando por la materia prima, hay que afirmar que es individual en la realidad, y que el fundamento de tal unidad es su misma entidad por sí misma, tal como está en la realidad y sin ningún aditamento extrínseco. Se prueba porque la materia que yace bajo esta forma de madera es numéricamente diversa de aquella que está bajo la forma de agua o de hombre; luego es en sí individual y singular. Ahora bien: el fundamento de tal unidad en ella no es la forma sustancial, ni el orden hacia esta o aquella forma, como se probó antes en contra de Durando, ya que variada cualquier forma sustancial, siempre permanece la misma materia numéricamente, la cual, aunque actualmente esté unida a esta o aquella forma, con todo, de suyo dice una común e indiferente relación a cualquier forma que puede recibir. A su vez, tampoco la cantidad puede ser el fundamento de esta individual unidad de la materia, como prueba el mismo argumento, si es verdad que la materia pierde y adquiere diversas cantidades en cuanto varían las formas sustanciales. Asimismo, porque según la misma opinión, la materia, con prioridad natural a recibir la cantidad, está bajo la acción del agente que induce la forma o

la cantidad; y no está bajo él, sino en cuanto individual y singular, ya que las acciones se realizan sobre los singulares. Y si mantenemos que la cantidad misma es coeviterna de la materia, puede acomodarse el mismo argumento, al menos en orden a la potencia de Dios, pues puede Dios, efectivamente, quitar esta cantidad de esta materia y atribuirle otra, o conservarla enteramente sin cantidad; sería, por consiguiente, la misma materia numérica sin la misma cantidad numérica; luego, no es la cantidad el fundamento de tal unidad para la misma materia, pues, de lo contrario, no podría en modo alguno conservar su unidad sin ella. Y, además, siguen vigentes todos los argumentos comunes que arriba fueron aducidos acerca de que la sustancia no se individualiza por el accidente, ni por el orden al accidente, pues la materia es sustancia, aunque parcial. Asimismo, porque la sustancia individual es un ente *per se*. Asimismo, porque el accidente supone a un sujeto tal como está en la realidad, y, por consiguiente, singular. Igualmente, porque la diferencia individual no es en la realidad distinta de la entidad que constituye; luego tampoco puede fundarse en una entidad distinta.

3. *Corolario.*—Y todas estas razones *a fortiori* valen de cualesquiera accidentes o disposiciones de la materia. Por lo cual, la afirmación que suelen algunos mantener de que la materia se individualiza por el agente —en cuanto que su indiferencia hacia esta forma se individualiza y constriñe por las disposiciones—, para que en algún sentido sea verdadera ha de ser entendida de modo adecuado, pues el agente, para que obre en la materia, supone a ésta individual, y con su acción no puede quitar o inmutar su individuación; de lo contrario, la destruiría y en lugar de ella introduciría otra; ni tampoco puede suceder que, lo que en la realidad es ya individual, por la adición de alguna entidad reciba en sí otra individuación. Se dice, por consiguiente, que la materia se limita por las disposiciones, o que queda determinada por el agente a esta forma, no en orden al ser, sino en orden a la acción del mismo agente, y a la recepción de la forma, y ello o bien de modo accidental y cuasi negativo, ya que por las disposiciones se quitan los impedimentos para esta acción y para la introducción de

esta forma, o bien en algún sentido por sí y de modo positivo si tales disposiciones son naturalmente necesarias para la educción o unión de esta forma con esta materia, pues esto es cosa que permanece controvertida entre los filósofos, y para la dificultad presente poco importa, ya que tal coadaptación a través de las disposiciones es cuasi extrínseca a la misma materia, que incluso tomada individualmente es de suyo capaz de cualquier forma; y si se requieren disposiciones, es más bien por razón de la forma que por razón de la materia misma; por consiguiente, en nada se refiere esto a su intrínseca individuación.

4. *Se responde a algunas objeciones.*—Podrá decirse: esta materia no se distingue de aquélla sino mediante la cantidad, ya que, al ser pura potencia, no puede distinguirse más que por el acto. Asimismo, la materia esencialmente dice referencia a la forma según su especie; luego esta materia individual debe individualizarse por la forma o por la relación a esta forma. A lo primero se responde que una materia se distingue de otra en orden al sitio, por la cantidad, pero entitativa y realmente se distinguen por su entidad, como arriba se dijo, porque como la materia de por sí tiene algo de entidad, sea de existencia o de esencia, también por razón de ésta tiene algo de actualidad entitativa, mediante la cual puede distinguirse trascendentalmente de otra. A lo segundo se responde: del mismo modo que la materia esencialmente tiene relación trascendental a la forma, así esta materia tiene esta relación trascendental a la forma, porque tiene esta capacidad numérica y esta potencia, y el hombre se individualiza por la relación a la forma; pero esto mismo es individualizarse físicamente por sí misma, ya que su entidad esencialmente incluye esta relación. Y no es necesario que esta individuación se haga por la determinación de la forma (que es el sentido en que debería proceder el argumento para que tuviera algo de dificultad), ya que no sólo la materia en especie, sino también esta materia numérica dice relación a la forma en común como al objeto adecuado de su capacidad, incluso tomada ésta individualmente, y, por ello, no se dice rectamente que la materia se individualice por esta forma, sino que se individualiza por la relación individualizada a la forma. Del mismo modo, la potencia visiva específicamen-

te dice relación al color en común; e individualmente, de manera semejante, dice relación no a este o aquel color, sino al color en general; y, por ello, no se individualiza propiamente por este color, aunque se individualice con tal o por tal relación trascendental y entitativa al color.

Cuál es el principio de individuación de la forma sustancial

5. En segundo lugar hay que decir que la forma sustancial es ésta intrínsecamente por su misma entidad, de la cual se toma según el último grado o realidad su diferencia individual.

Esta conclusión puede probarse con las mismas razones proporcionales que la anterior, y puede fácilmente confirmarse con lo que se dijo antes, principalmente en la primera y segunda opinión. Porque, en primer lugar, ningún accidente puede ser principio intrínseco de individuación de la forma sustancial, porque también tal forma, en cuanto es ésta, es un ente sustancial, aunque incompleto, y pertenece al predicamento de la sustancia, y se coloca bajo la razón específica de tal forma, aunque de modo reductivo. Igualmente, esta forma o bien es absolutamente y en todo sentido anterior a los accidentes, y es origen de ellos, o bien, si supone algunos en el género de causa material, no dice por sí relación a ellos, sino que, a lo sumo, los requiere como condiciones o disposiciones necesarias para preparar al sujeto; luego de ningún modo puede individualizarse por los accidentes. Además, la materia no puede por sí misma ser principio intrínseco de su entidad; y es el mismo el principio de la unidad que el de la entidad, como se ha dicho frecuentemente, porque la unidad no añade cosa alguna a la entidad, sino la negación que intrínsecamente la acompaña. El antecedente es claro, porque la materia es principio intrínseco del compuesto, ya que compone a aquél con su entidad; pero no compone de este modo la entidad de la forma; por consiguiente, no es un principio intrínseco. En cambio, respecto de aquellas formas que dependen de la materia en el hacerse y en el ser, la materia es causa por sí en su género de la forma, no en cuanto componente intrínseco de la misma, sino en cuanto que la sustenta, que es un cierto gé-

nero cuasi extrínseco de causalidad; y de este modo la materia puede decirse causa y principio de individuación de tales formas en su género, de acuerdo con el principio establecido de que la causa de la entidad es causa de la unidad, y porque la materia no causa sino la forma singular e individual; luego, causando la entidad, causa su individuación. Con todo, porque la diferencia individual se predica intrínsecamente de la cosa individual, por esto no se toma de cualquier clase de causas extrínsecas de la misma cosa individual, sino del principio intrínseco o de su entidad, y por ello, en este sentido no puede ser la materia el principio intrínseco de individuación de las formas. Lo cual se declara *a posteriori* en orden a la divina potencia, pues puede esta forma sustancial conservarse sin materia, y entonces, del mismo modo que retiene su diferencia individual, así también retiene su intrínseco principio de individuación; luego no es la materia tal principio intrínseco. Y esto mismo es más manifiesto con el alma racional, en la cual como la materia no causa por sí el ser, así tampoco la unidad o la individuación, como notó Santo Tomás en el II *Cont. gent.*, c. 75; luego la materia no sólo no es el principio intrínseco de individuación del alma, sino que ni siquiera es la causa por sí del mismo, aunque sea como una cierta ocasión de que, organizado tal cuerpo, cree Dios en él tal alma.

6. *Una pequeña duda.*—Pero la dificultad está en si se individualiza la forma por la materia al menos como por el término al que dice relación. Pues en esto parece que está la diferencia entre la materia y la forma, en que la materia, por estar una misma numéricamente bajo diversas formas, no puede tener la terminación individual de parte de la forma a la que se refiere; en cambio, la forma no tiene tal indiferencia, sino que está determinada para actuar a tal materia, y, por ello, puede individualizarse por esta materia, como por su término, al cual dice relación en cuanto que es tal forma. Y así piensan comúnmente los tomistas, y de este modo entienden a Santo Tomás cuando afirma en los pasajes citados antes y en otros, que la forma se individualiza por la materia. Y en el mismo sentido puede explicarse lo que dice en la q. única *De anima*, a. 3, ad 13, de que los principios de individuación de las for-

mas no pertenecen a la esencia de las mismas, pero que esto es verdadero solamente en los compuestos. Ahora bien: en primer lugar la razón aducida no tiene aplicación en el alma racional, la cual, permaneciendo la misma numéricamente, puede actuar diversas materias. Pues primeramente actúa de tal manera simultáneamente las diversas partes de la materia que componen el mismo cuerpo, que está toda ella en cada una de las partes; por consiguiente, no puede individualizarse por una coadaptación a todo el cuerpo y a cada una de sus partes. Pero urge aún más el que sucesivamente puede informar a diversas materias íntegras, como cuando por la nutrición continuada poco a poco se pierde toda la materia en la que primeramente fue introducida la forma, y se adquiere otra nueva, que es informada por la misma forma. Asimismo es accidental para la misma nutrición que se haga por medio de estos o aquellos alimentos, y, sin embargo, de aquí procede que el alma informe después esta o aquella materia; luego también esto es para ella contingente y accidental; por tanto, no queda individualizada por esto, ni de suyo está coadaptada a esta materia numérica.

7. Podrá quizás decir alguien que de por sí puede esta alma, al menos al principio, ser introducida en tal materia, aunque después pueda dejarla e informar a otra; y de este modo queda individualizada por aquella materia en la que primeramente se introduce.

Pero, en primer lugar, esto se afirma gratuitamente, pues si la misma alma puede en diversos tiempos informar naturalmente a diversas materias, es señal de que su virtud informativa o su aptitud para informar no dice relación a esta materia numérica como a su término adecuado. ¿Con qué fundamento puede decirse, por consiguiente, que de suyo pide más una materia que otra al comienzo, o que dice una relación más intrínseca hacia una que hacia otra? De lo contrario, podría decirse del mismo modo que la materia pedía por su naturaleza ser creada bajo aquellas formas numéricas bajo las que fue creada, y por ellas fue individualizada, aunque pudiera después conservarse bajo otras formas; por consiguiente, igual que esto se diría gratuitamente allí, así también se dice sin fundamento

acerca del alma. Imaginemos, pues, que aquella materia numérica que adquiere la prole por la propia nutrición, y a la que informa, estuvo primeramente bajo la forma de la sangre materna, de la que en un principio se fue formando el cuerpo de la misma prole; ahora bien: ciertamente, del mismo modo que pudo introducirse esta forma numérica después en aquella materna dispuesta por medio de la nutrición, así también si en la primera formación hubiese sido dispuesta por la sangre materna en virtud del principio seminal, de modo semejante hubiera podido introducirse en ella naturalmente la misma forma; evidentemente, no se puede dar ninguna razón filosófica de por qué no habría de poderse; luego esta alma, incluso en cuanto que es ésta, es indiferente para informar varias materias, sea al principio en la producción, sea después en la conservación.

8. *Una cosa notable teológicamente.*—Ni importa que diga alguien que estas materias se juzgan una y la misma porque la mutación se verifica paulatinamente bajo las disposiciones y organización de una misma clase; ya que, en efecto, esta unidad de la materia o del cuerpo se debe más a su externa apariencia y aspecto que a la verdadera y física entidad del cuerpo o de la materia. Añádase a esto que aunque sucediese que toda la materia se hiciese por la separación íntegra de un solo cuerpo y por la unión de otra materia, a pesar de todo el alma informaría naturalmente a uno y otro. Así es como probablemente sucederá en la resurrección. De modo que si sucede que en esta vida han informado dos almas a materias en absoluto idénticas, se podrá dar a una de ellas un cuerpo tomado de otra materia, al cual informará no menos connaturalmente que si constase de la anterior materia. Luego esto es señal de que esta alma, en cuanto que tiene aptitud para informar, de ningún modo dice referencia determinada a esta materia, y, por consiguiente, no está individualizada por esta materia, en cuanto que es ésta, ni siquiera como por el término de su relación trascendental, ya que no es el término adecuado de aquél. Por consiguiente, se individualiza esta alma por sí misma y por la virtud misma de su entidad; y, por consiguiente, porque intrínsecamente tiene tal aptitud individual para informar al cuerpo humano, del mismo modo que decíamos antes acerca

de la relación de la materia. Y de este modo lo enseña Toledo en particular acerca del alma humana en el libro III *De anima,* q. 18, conc. 2 y 3, quien lo confirma además con el argumento que nosotros hemos traído antes, que al asignar el principio de individuación hay que detenerse en algo que se individualice por sí mismo; luego, si la materia o la cantidad se dice que se individualizan por sí, mucho más habrá que decir esto del alma racional, que es por sí subsistente, y más bien da el ser a los demás que lo recibe de ellos. Por consiguiente, la variedad de los cuerpos es una señal óptima *a posteriori* de la distinción de las almas, ya que viene a ser como la ocasión de producir diversas almas, pero no es, sin embargo, el propio e intrínseco principio de individuación de las mismas.

9. Ahora bien: no parece que con el argumento antes propuesto pueda discernirse si existe la misma razón acerca de todas las otras formas sustanciales que dependen de la materia en el ser, porque tales formas de tal modo informan esta materia numérica, que están totalmente determinadas a informarla, ni pueden naturalmente informar otra materia numéricamente distinta, ya que no pueden separarse de ésta ni simultáneamente ni paulatinamente, lo cual puede decirse también de las almas de los animales perfectos si son extensas y divisibles, como mantiene la opinión común y tal vez la más probable (pues si se supone que son indivisibles, valdrá para ellas el argumento dado acerca de las almas racionales); por consiguiente, puede decirse rectamente que la forma sustancial material es ésta intrínsecamente por la coadaptación a esta materia numérica, y por medio de esta materia, como por el término de tal relación. Pero, sin embargo, tampoco en estas formas materiales puede decirse propiamente esto, ya que o bien se incluyen en esta materia numérica las disposiciones por las que esta materia es preparada por el agente para esta forma, o bien se concibe esta materia prima según su pura entidad; y de ninguno de estos modos puede esto entenderse o explicarse satisfactoriamente.

10. Lo primero es claro porque la materia con los accidentes no puede ser la razón de la individuación de la forma, ni siquiera como término de su relación, porque siendo esta

relación trascendental y sustancial, no incluye los accidentes en su término primario e inmediato. Asimismo, porque si suponemos que en lo que se engendra no existen las mismas disposiciones que existieron en lo que se corrompió, entonces pueden aplicarse los argumentos aducidos arriba, ya que la forma absoluta y simplemente informa con prioridad natural a la materia desprovista de accidentes; ahora bien: la informa en cuanto que es individual y singular; luego del mismo modo se refiere a ella, según su aptitud y coadaptación individual. Pero si suponemos que permanecen en la materia las disposiciones que hubo en el ser que se corrompió, de este modo la forma no informa a la materia en cuanto afectada por los accidentes, aun cuando aquéllos se presupongan como condiciones necesarias, o tal vez sólo porque han permanecido desde la precedente alteración; luego tampoco esta forma como tal dice referencia a los accidentes, sino sólo a la materia. Y esto tanto más es así cuanto que, aun cuando se variasen numéricamente estos accidentes, ya sea poco a poco y naturalmente, ya sea simultáneamente y sobrenaturalmente, y se diesen otros semejantes, se conservaría la misma forma numérica en la misma materia; luego de ningún modo dice relación esta forma, en cuanto que es ésta, a tales accidentes numéricos, de tal manera que quede individualizada por ellos. Más todavía, aun cuando concediéramos que esta forma requiere estos accidentes numéricos, no por ello sería la misma forma tal en el individuo a causa de los accidentes, sino al contrario se requerirían tales accidentes a causa de tal forma, hablando *a priori* y absolutamente, aun cuando en cuanto a nosotros, sea en el orden de producción o de generación, tales disposiciones sean el principio o la ocasión de distinguir las formas.

11. Y lo segundo, a saber, el que ni esta materia prima propiamente dicha pueda ser de este modo el principio que individualiza a la forma, se prueba en primer lugar porque esta materia puede ser común a muchas formas diversas, sea en especie, sea en número; luego en cuanto tal no es principio suficiente de la individuación de la forma, porque lo que es de suyo común, no puede ser en cuanto tal principio de individuación. En segundo lugar por parte de la forma misma, ya

que aunque esta forma una vez hecha en esta y de esta materia no pueda estar en otra a causa de la dependencia que tiene de aquélla, la cual dependencia es tal que ni siquiera aquella forma puede conservarse naturalmente sin aquel género de causalidad material, ni hay tampoco ningún camino o modo natural de trasladar esta forma a otra materia para que sea conservada por ella; sin embargo, a pesar de todo, si la entidad de tal forma se considera en sí misma, su aptitud intrínseca no parece determinada a informar esta materia numérica, hasta el punto de que fuera intrínsecamente inepta para informar naturalmente cualquier otra materia numéricamente distinta; luego no recibe su intrínseca individuación de esta materia numérica, ni siquiera como del término de su relación o aptitud informativa. Se prueba la consecuencia porque no es esta materia el término adecuado de tal relación, ya que la aptitud de esta forma en sí misma podría ejercitarse con la misma connaturalidad en cualquier otra materia, si fuese puesta en ella. En efecto, el hecho de que por medio de las causas naturales sólo sea puesta en esta materia, y no en otra, no quita su aptitud intrínseca ni hace que esta materia sea el término adecuado de aquélla. Del mismo modo que quizás hay en el universo alguna porción de materia que siempre estuvo bajo la misma forma numérica, y lo estará siempre, ni quizás hay modo natural de variarla, y no por ello la aptitud de la materia está de por sí determinada a tal forma.

12. El antecedente puede defenderse con muchas conjeturas que son comunes incluso a las almas racionales. La primera es que por potencia absoluta esta forma puede transferirse a otra materia e informarla; luego es señal de que en tal forma hay aptitud natural intrínseca para informarla, en cuanto de ella depende. Se prueba la consecuencia, porque aunque aquella acción o transmigración de esta forma desde una materia a otra fuese sobrenatural en cuanto al modo, con todo el término producido sería natural, pues aquel compuesto de tal forma y materia subsistiría naturalmente. La segunda: cualquier otra materia numéricamente distinta es capaz, en cuanto de sí depende, de cualquier forma individual, aun cuando acontezca que esté en otra materia numéricamente distinta, pues sin fun-

damento pensaría alguien que la capacidad de esta materia está de suyo numéricamente limitada a estas formas más bien que a aquéllas, debido a que quizás los agentes naturales, obrando según el orden natural, no pueden producir en ellas las formas individuales que hacen en otras materias. Porque como la materia es de por sí pura potencia e indiferente, no puede atribuírsele tal determinación por un motivo razonable; por consiguiente, aquella materia numérica, que de hecho está bajo esta forma de este caballo, en cuanto de ella depende, sería capaz de otra alma de un caballo numéricamente distinto, la cual de hecho informa a otra materia; por consiguiente, también recíprocamente aquella alma, en cuanto de sí depende, es apta para informar esta o aquella materia. La consecuencia es clara, porque la potencia y el acto natural se corresponden mutuamente; por lo cual, la potencia no dice relación naturalmente más que a aquel acto que tiene aptitud natural para informarla a ella.

13. En tercer lugar, porque si por ejemplo esta alma equina de suyo sólo fuese capaz para informar esta materia numérica, todas las almas equinas que pudiesen informar a aquella materia numérica en los diversos tiempos, tendrían entre sí alguna conveniencia real, que no tendrían con las almas equinas que informan otra materias, ya que todas aquéllas tendrían aptitud para informar esta materia numérica, la cual no podrían informar las demás almas equinas. Y el mismo argumento puede hacerse en todas las formas del agua, del fuego, y semejantes, porque evidentemente bajo la misma especie de la forma de fuego, por ejemplo, se da una cierta amplitud de individuos que dicen relación a esta materia numérica solamente, y otra gama de ellos que dice relación a otra materia, y así en lo demás, y de este modo, bajo el concepto específico puede darse un concepto objetivo sustancial y común a muchos individuos de la misma especie y no a otros, lo cual parece absurdo, ya que tal conveniencia, siendo real y sustancial, será también esencial a tales formas, y, por consiguiente, la última especie será divisible por muchas diferencias esenciales, lo cual envuelve una abierta repugnancia. Sin embargo, esta razón es más aparente que eficaz, puesto que puede tener varias evasivas y dificultades, que tocaremos con más comodidad en

las disputaciones siguientes; no obstante, quedan otras razones eficaces que declararemos y confirmaremos más en la sección siguiente.

Queda, pues, suficientemente probada la conclusión propuesta de que el principio intrínseco de donde se toma la diferencia individual de la forma sustancial es la misma entidad de la forma, en cuanto que de por sí tiene tal aptitud para informar la materia; en efecto, han quedado excluidas todas las cosas extrínsecas o distintas de la forma misma por no poder individualizarse por ellas, de lo cual resulta que la forma no es ésta porque dice relación a esta materia, sino que lo es únicamente en cuanto que tiene tal aptitud para informar la materia.

Con qué principio se individualizan los modos sustanciales

14. Digo en tercer lugar; el modo sustancial, que es simple y a su manera indivisible, tiene también su individuación por sí mismo y no por algún otro principio naturalmente distinto de sí. Se declara esto más, *verbi gratia*, con los ejemplos de la unión de la forma a la materia, o de la materia a la forma, la cual unión supongo, por lo que después se dirá, que es un modo sustancial. Igualmente en la subsistencia simple, y lo mismo ocurriría con la existencia, si fuese un modo real de la esencia, realmente distinto de ella. Y así consta que la unión que tiene ahora mi alma con mi cuerpo es numéricamente una e individual, sea porque es algo real y existente en la realidad y distinto realmente del alma, sea porque difiere numéricamente y no específicamente del modo de unión de otra alma con respecto a su cuerpo; tiene, por tanto, su diferencia individual; luego también algún principio intrínseco o fundamento suyo; este principio, por consiguiente, decimos que no puede ser otra cosa sino la entidad del modo mismo, cualquiera que sea dicha entidad.

Esto puede probarse, en primer lugar, por las razones generales aducidas ya, de que cada cosa es una en el mismo grado en el que es, y que la negación añadida por la unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa tal como es en sí misma; y, finalmente, porque cada una de las entidades simples es por sí misma intrínsecamente tal, o sea que queda cons-

tituida en su ser según nuestro modo de concebir, y, por consiguiente, también por sí misma se distingue de las otras. Se prueba, en segundo lugar, excluyendo los otros principios de esta individuación, pues, si hubiese algunos, serían principalmente esta alma o esta materia, respecto de esta unión (para seguir con el ejemplo con que hemos comenzado, y omito los accidentes porque ya han quedado suficientemente excluidos con las razones dadas de la materia y la forma); pero este modo no se individualiza propiamente por esta materia y esta forma, porque aunque tal modo de unión en el individuo no pueda estar en otra forma, a causa de la especial identidad real que tiene con esta forma, ni tampoco pueda hacerse ni conservarse en otra materia numéricamente distinta, porque se refiere a ésta no según su aptitud, sino según una cierta razón actual que adecuadamente se termina en esta materia, a pesar de todo, sin embargo, podrían esta alma y esta materia unirse con otra unión distinta numéricamente. No es preciso, pues, que si la unión de esta alma y forma se disuelve ahora y perece, y de nuevo esta materia y esta forma vuelven a ser unidas por Dios, reciban la misma unión numéricamente que antes tenían. Pues aun cuando concedamos que esto puede ocurrir, cosa que todavía dudan algunos, no tiene por qué ser así necesariamente ya que otros modos de figura, de sentarse y semejantes no es preciso que se reproduzcan precisamente los mismos en número; más todavía, ni es natural. Pueden, por consiguiente, aquellas uniones distinguirse numéricamente en la misma forma respecto de la misma materia; luego su principio de individuación no se toma con razón suficiente de esta forma o de esta materia; luego es menester que de suyo tenga tal modo un fundamento intrínseco de su individuación, aunque de acuerdo con él se refiera a esta forma y a esta materia según una relación trascendental, pues ésta es la naturaleza de tal modo.

Cuál es el principio de individuación del compuesto sustancial

15. En cuarto lugar, hay que decir que en la sustancia compuesta, en cuanto que es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas

entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma, que sola basta para que este compuesto, en cuanto que es un individuo de tal especie, sea juzgado numéricamente el mismo.

Esta conclusión se sigue de lo que precede y por lo dicho en la sec. 4, y está de acuerdo con la opinión de Durando y de Toledo tratadas más arriba, y en la realidad no disienten Escoto, Enrique, ni todos los nominales; tampoco disiente Fonseca, en el libro V *Metaph.*, q. 5, aun cuando diga que es impropia la locución de que nos valemos al decir que esta materia y esta forma son principios físicos de individuación, ya que ni esta forma ni esta materia ni las dos tomadas juntamente pueden añadirse a la naturaleza específica del hombre para constituir con ella este hombre, y también porque esta materia y esta forma son individuos, constituidos por sus naturalezas específicas y sus propios principios de individuación. Pero en tales razonamientos desde el concepto físico se aparta a la composición metafísica, pues cuando esta materia y esta forma se llaman principios físicos de la individuación de este compuesto, no se comparan con la naturaleza específica común, sino con el compuesto físico que componen; y por ello no es menester que se añadan a la naturaleza específica común, sino que la compongan a ella componiendo al individuo en que ella se incluye. Por lo cual, según la misma constitución física, tales principios son simples, ni tienen otros por los que se individualicen físicamente, sino que se individualizan por sí mismos tal como ha sido declarado. Por tanto, no es impropia la locución, sino verdadera y propia, porque los principios intrínsecos de la individuación son los mismos que los principios intrínsecos de la entidad, como se ha dicho con frecuencia, porque la individuación sigue a la entidad, en cuanto que es una cierta negación; y en cuanto que incluye algo positivo es la misma entidad y nada añade a ella; ahora bien, esta materia y esta forma unidas entre sí son los principios intrínsecos de toda la entidad de la sustancia compuesta de que tratamos; luego son también los principios intrínsecos de la individuación física. Y se confirma, pues la materia y la forma, tomadas absolutamente, son principios físicos de la especie de la sustan-

cia compuesta y su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación. Y del mismo modo puede concluirse que ninguna de las dos por sí, sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado. Pues este compuesto, para ser entera y completamente el mismo en número, requiere no sólo esta forma o esta materia, sino una y otra al mismo tiempo, y variada alguna de las dos, no permanece absolutamente y en todas sus partes el mismo compuesto numéricamente que había antes, porque en alguna parte ha sido variada su entidad; luego la materia y la forma son el principio adecuado de la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto que es tal. Y se confirma con la razón aducida, porque son los mismos los principios de la unidad que los de la entidad; es así que esta materia y esta forma son el principio adecuado intrínseco de esta entidad compuesta; luego también de la unidad y de la individuación.

16. *Inferencia - Se soluciona una objeción.*—Y con esto se ve claramente que también esta unión misma numéricamente se requiere para la perfecta unidad de tal compuesto, porque a su manera concurre intrínsecamente para su constitución, pues la entidad del compuesto incluye intrínsecamente no sólo la entidad de la materia y de la forma, sino también la unión de ellas entre sí; luego variada la unión, quedará variada en algo la entidad y, por consiguiente, la unidad del compuesto mismo; por consiguiente, se requiere para la perfecta unidad e individuación; luego por este motivo podría también enumerarse esta unión entre las cosas que completan el perfecto principio de individuación del mismo compuesto. Con todo no es tan necesaria como la materia y la forma, porque éstas son absolutamente los principios esenciales de tal compuesto; y la unión, en cambio, es como una condición requerida o causalidad de la materia y la forma, tal como dije en el tomo II de la III parte, disp. XXXIV, sec. 2.

Comparando también entre sí la materia y la forma, el principio más importante es la forma, no sólo con relación a la naturaleza específica, tomada la forma en especie, sino también respecto de este individuo, tomada la forma individual-

mente; porque esta forma es en sumo grado propia de este individuo, y porque ella es la que completa a esta sustancia íntegra numéricamente, pues esta materia sólo la inicia y, en cuanto de ella depende no inicia más esta que otra. Asimismo, porque esta forma es el más importante principio del ser y, por consiguiente, es también el más importante principio de distinción de esta sustancia respecto de las otras; ahora bien, el mismo principio es el de la unidad que el del ente y el de su distinción con respecto de los otros; por tanto...

Podrá decirse que la forma es el principio de distinción específica, porque hace diferir formalmente; por consiguiente, no puede ser el principio de la distinción numérica, pues, de lo contrario, la distinción numérica sería formal y esencial. Se responde que la forma según su razón específica y esencial hace la diferencia específica y esencial, y que, en cambio, la forma individual, según su entidad, hace la distinción entitativa y numérica. Pues Pedro y Pablo más difieren entre sí numéricamente porque tienen almas numéricamente distintas que porque tienen cuerpos distintos. Y con esto aparece clara la última parte de la conclusión que se prueba ya suficientemente por el común modo de hablar, a que nos hemos referido antes, pues absolutamente se juzga el mismo hombre no sólo según la apariencia, sino también según la verdad, el que tiene la misma alma numérica, aun cuando el cuerpo haya sido cambiado. La razón de ello está en que absolutamente se piensa que la forma es lo que constituye la especie, y del mismo modo esta forma, a este individuo bajo tal especie.

17. *Una pregunta y su respuesta.*—Pero podrá preguntarse si la diferencia individual en rigor se toma del principio completo, a saber, de la materia y de la forma, o solamente de uno de ellos, pues los autores parecen opinar con frecuencia que se toma sólo de uno de ellos, porque, siendo simple esta diferencia, no parece que se ha de tomar de todo el compuesto ni de un doble principio parcial, sino solamente de uno que sea simple. Las opiniones, sin embargo, difieren entre sí, pues algunos dicen que aquel principio es la materia, como Cayetano y otros; en cambio, otros dicen que es la forma, como Escoto, y a lo mismo se inclina Durando. Y esto último es lo más verdadero, supuesto el ante-

nor fundamento, a saber, que la diferencia individual ha de ser tomada solamente de uno de estos dos principios. Hablamos, sin embargo, de la cosa misma en sí, pues en cuanto a nosotros, que para el conocimiento partimos de las cosas materiales, la distinción de los individuos se toma frecuentemente de la materia o de los accidentes que siguen a la materia, como son la cantidad y otras propiedades; en cambio en sí misma, igual que la diferencia se ha de tomar del principio sustancial y no del accidental, así entre los mismos principios sustanciales se ha de tomar de aquel que es el principal y el más propio y el último constitutivo de la cosa misma; y tal es la forma como ha sido mostrado. Asimismo es esto verdadero hablando del individuo de tal naturaleza o especie, en cuanto formalmente se constituye en ella.

Y a causa de esta razón dijimos arriba que el supuesto es uno numéricamente si tiene una subsistencia numérica, aun cuando la naturaleza no sea una, ya que el constitutivo formal del supuesto es la subsistencia incomunicable, de la que se ha de tomar solamente la razón de supuesto individual como tal; y por el contrario, dijimos que la unidad y la diferencia individual de la cosa singular, en cuanto constituida bajo tal especie o esencia sustancial, ha de ser tomada de la naturaleza sustancial, que formalmente constituye tal individuo. De este modo decimos, por consiguiente, ahora que la diferencia individual de este hombre concebido formalmente en cuanto que es un individuo de la especie humana, se toma de esta alma. Pero, en cambio, si hablamos de este compuesto en cuanto que es perfectamente y por todas sus partes una unidad, se diría con más verdad que su diferencia individual se toma toda de su entidad, y por ello de su principio físico adecuado que incluye la materia y la forma, de tal modo que así también se verifique de todo aquel compuesto físico que se individualiza por sí mismo o por su propia entidad, pues por ella tiene la identidad absolutamente en sí y la diversidad respecto de cualquier otro. Ni hay inconveniente en que la diferencia, que según el concepto metafísico es simple, es decir, no compuesta de género y diferencia, se tome de la entidad o naturaleza física compuesta en cuanto que es una y se concibe al modo de una naturaleza individual.

18. *Por qué se individualizan las sustancias espirituales completas.*—Finalmente, por lo dicho consta suficientemente qué es lo que hay que decir de las sustancias inmateriales en las cuales se hallan también diferencias individuales como mostramos, porque como en ellas no está más que la simple entidad sustancial completa, se ve claramente que en ellas no puede haber otro principio de individuación más que la misma entidad de cada cosa, que de suyo es tal y por sí misma se distingue de las otras. En esto convienen todos los que admiten que estas sustancias son individuales, sea cualquiera el modo como declaren la individuación de las mismas. Y los que dicen que de suyo convienen a tal naturaleza específica espiritual, con mayor motivo y *a fortiori* enseñan que se individualizan por sus mismas entidades, como aparece en Capréolo, en su *In II,* dist. 3; Cayetano, y otros, I, q. 3, a. 3, q. 50, a. 4; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 49; Iavello, q. 25; Ferrariense, I *Cont. gent.*, c. 21. En cambio, los que piensan que incluso en los seres inmateriales la individuación se hace por la adición de una diferencia, piensan también necesariamente que ésta se ha de tomar de la misma entidad sustancial del ángel en sí mismo, pues no se ha de tomar de los accidentes. Y tampoco hay otra cosa donde pudiera tomarse; todas las cuales afirmaciones han sido ya suficientemente probadas con lo dicho.

Por lo que toca al argumento vulgar de que si estas sustancias se diferencian por sus entidades, necesariamente se diferenciarán formal y esencialmente, ya ha sido solucionado en un caso semejante cuando tratamos de las otras formas. Porque aquellas entidades, aunque sean formales, pueden ser enteramente semejantes en la razón esencial, y entonces, aunque se distingan por sí mismas, sin embargo, la distinción es numérica, porque se da en la entidad y no en la razón formal. Y se dice que se distinguen por sí mismas, no porque sean semejantes, sino porque una tiene de sí el no ser otra; y la semejanza no excluye la distinción, como se dirá después.

Disputación XII

Las causas del ente en general

[Necesariamente, en una selección de textos de las Disputaciones, *ha de aparecer la referencia al problema de la causación, que es capital en el ámbito metafísico. Desde Aristóteles, la ciencia misma se había definido como «conocimiento de las causas», y se puede decir que toda la indagación aristotélica se resume en una búsqueda de las causas de todos los fenómenos de la naturaleza. Por ello determina la existencia de cuatro causas fundamentales: material, formal, eficiente y final, a las que probablemente hay que añadir la causa ejemplar, o al menos así lo entendió Tomás de Aquino y por ello estableció una correspondencia entre sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios y las cinco causas aristotélicas.*

Suárez se ve obligado a transformar la doctrina aristotélica en su orientación general, dado que el filósofo griego se limitaba a un estudio de la naturaleza, bien que, como la dividía en un mundo sublunar o terrestre y otro supralunar o cósmico, podían entreverse distinciones en el orden causal de uno y otro. En cambio, en la escolástica hay que contar con la existencia de dos realidades mucho más diversas, dado que, tanto el mundo sublunar como el supralunar no son más que realidades creadas, que constituyen un cosmos único sobre el que se sitúa el ser creador, cuya esencia es de un orden abso-

lutamente distinto, y que no puede entenderse con los instrumentos científicos —y entre ellos el orden causal— que se utilizan en el mundo natural. Esto explica la relevancia que tiene en esta disputación la cuestión de la distinción entre «causa» y «principio», dado que de ella depende el distinto papel que se le otorga a las causas naturales y a la acción eficaz de Dios. En el desarrollo de la escolástica de los últimos siglos medievales y primero modernos se tiende a fundir la noción de causa en la de principio, porque ello significa hacer de la actividad divina una especie de «energía» que se encuentra presente en todos los fenómenos del mundo natural y en las acciones humanas. No es difícil apreciar cómo esa forma de panteísmo naturalizado que surge de la metafísica del racionalista Espinosa, y que tanta influencia habría de tener en la concepción moderna de la realidad, es deudora de esta concepción de la causalidad divina que tiende a sustituir a la causalidad natural. Se da aquí una vez más la paradoja de que un aspecto especialmente relevante de la ciencia moderna resulta ser deudor no del materialismo naturalista, sino del espiritualismo teológico aplicado a la cuestión de la causación.]

Después que se ha tratado de la razón esencial y de las propiedades del ente en cuanto es ente, antes de pasar a sus divisiones es preciso estudiar cuidadosamente sus causas. Porque aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación física; mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico. Primero, ciertamente en cuanto que la misma razón de causa o de causalidad —como la llaman— participa de algún grado de ente; y acerca de éste es preciso explicar qué es y de qué modo. En segundo lugar, porque la misma causalidad es como una cierta propiedad del ente en cuanto tal, pues no hay ente alguno que no participe de alguna razón de causa. En tercer lugar, porque pertenece a la ciencia considerar las causas de su objeto. Y aunque no todo ente comprendido bajo el objeto de esta ciencia

tenga verdadera y propia causa, ya que Dios no tiene causa, sin embargo, todas las demás cosas fuera de Dios tienen causa; y en ellas no sólo las razones de ente determinadas o particulares, sino también la misma razón de ente es causada por sí y propiamente, de tal modo que puede decirse con verdad que el ente en cuanto ente, especificativamente aunque no reduplicativamente, tiene causa. Y esto tanto más es así cuanto que pertenece a la misma ciencia tratar de la razón de causa y de la de efecto, y no hay ente alguno que no sea efecto o causa. Se agrega a esto el que aunque Dios no tenga causa verdadera y real, a pesar de todo algunas de sus razones son concebidas por parte nuestra como si fuesen causas de otras, para declarar mejor las cuales es útil también conocer de antemano las verdaderas razones de la causación. Por tanto, por estos motivos pertenece al metafísico la consideración de las causas. Sobre las cuales diremos primero, en general, unas cuantas cosas acerca de la razón de causa y sus miembros; después, más extensamente, de cada una de ellas; por último, las compararemos de varios modos entre sí con sus efectos.

Sección I

¿Se da absoluta identidad entre causa y principio?

1. *La existencia de la causa es cosa muy conocida.*—No preguntamos si se da la causa porque no hay nada más evidente por sí mismo; y para investigar qué es, comenzamos cómodamente desde la razón de principio, ya que toda causa es principio y por él, como por su género o por lo que hace las veces de género, puede y debe definirse. Por consiguiente, la razón de dudar en la cuestión propuesta se toma de varias expresiones de Aristóteles, pues a veces indica que la causa y el principio son enteramente lo mismo y se dicen recíprocamente. Así, en el IV de la *Metafísica*, c. 2, dice que *la causa y el principio se comportan entre sí del mismo modo que el ente y lo uno;* ahora bien, el ente y lo uno se convierten entre sí, como arriba se dijo.

Igualmente, en el V de la *Metafísica,* c. 1, al enumerar varios modos de principios, al fin concluye así: *Y de otros tantos modos se dicen las causas, pues todas las causas son principios.* Por otra parte, habiendo enumerado en el I de la *Física* la privación entre los principios del ente natural, en el libro XII de la *Metafísica*, c. 2, le llama causa; piensa, por tanto, que causa y principio son lo mismo; y favorece esta opinión la manera de hablar de algunos Padres Griegos, que incluso tratándose de las Personas Divinas llaman al Padre causa del Hijo por ser su principio; e igualmente al Padre y al Hijo causa del Espíritu Santo, lo cual indica que entre los griegos causa y principio son una misma cosa. Y esto mismo hizo notar el Concilio Florentino en la sesión última al exponer a dichos Padres. Y la razón puede estar en que el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto.

2. Pero algunas veces parece indicar Aristóteles que la causa tiene mayor amplitud que el principio. Pues dice en el libro V *De generat. animal.*, c. 7, que pertenece a la razón de principio *ser él mismo causa de muchos, pero que no haya una causa superior a él;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el que no tenga una causa superior; luego, según la opinión de Aristóteles, el principio es algo más restringido que la causa. Por lo cual, también en el I de la *Física*, c. 5, dice que pertenece a la razón de los principios *el no proceder de sí ni de otros, sino que otros procedan de ellos;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el no proceder de principios y causas; por consiguiente, tiene mayor ámbito la causa que el principio. Finalmente, por otra parte, aparece manifiestamente que el principio es algo más general que la causa, ya que toda causa es principio, como referíamos tomándolo de Aristóteles; pero no todo principio puede llamarse causa, pues la privación, como atestigua Aristóteles, es principio de la generación pero no causa, y la aurora es principio del día y no su causa. Y es doctrina sana y aceptada entre los teólogos que en las Divinas Personas una es principio de otra, pero no es su causa, como es evidente por Santo Tomás, I, q. 33, a. I, ad I.

Varios modos de principios y su orden

3. *Qué es principio complejo o de conocimiento.*—Para explicar esta cuestión hay que comenzar por el nombre y razón de principio; pero porque, como dice Damasceno en el *Dial. contra manich.*, al comienzo, la palabra principio es equívoca, es decir, análoga, será mejor enumerar sus varias significaciones, las cuales recoge allí Damasceno, y antes que él Aristóteles en el V de la *Metafísica*, c. 1. Pero para irlas explicando con un plan determinado, primero podemos distinguir un doble principio, uno de la cosa y otro del conocimiento o de la ciencia, y esto se suele distinguir también de otro modo llamándolos principios incomplejos y complejos, ya que el principio de la cosa es incomplejo y el del conocimiento, complejo. Pues aunque los principios del conocimiento se tomen con frecuencia de los principios de la cosa, con todo próximamente no son principios de ciencia más que en cuanto que de ellos se hacen los principios complejos. Y en este sentido dice Aristóteles anteriormente: *Los supuestos de las demostraciones se llaman principios*; y en el II *Elench.*, c. últ, dice que hay que insistir principalmente en el conocimiento de los principios, porque conocidos ellos es fácil conocer las cosas que siguen. Y de estos principios complejos no tenemos nada más que decir, pues cuanto es necesario para esta doctrina ha sido expuesto suficientemente en la disputación I y III; en cambio, las demás cosas se refieren a los libros de los *Analíticos segundos*. Y la denominación de principio que se les atribuye pertenece a un género de causalidad o a alguna relación de las que en seguida enumeraremos; pues porque el conocimiento es una cosa, el principio de conocimiento se dice según una relación, en la que conviene con los otros principios de las cosas.

4. Por tanto, el principio de una cosa puede decirse o sólo por razón del orden o de cualquier conexión, o por razón de alguna relación intrínseca. Del primer modo parece que lo dijo Aristóteles en la *Poética*, poco después del comienzo: *Decimos que es principio aquello que no está necesariamente después de otro, y después de él mismo hay o es posible que algo se haga.* Pero esta apelación bajo este aspecto es múltiple. Pues primeramen-

te en toda acción o negocio aquello de donde se comienza se llama principio, el cual algunas veces es arbitrario o casual; otras, es debido a la misma cosa o al menos es lo más conforme para que sea hecha de un modo conveniente, ya sea teniendo en cuenta la naturaleza de la cosa que se hace, ya, a veces, considerada la condición del operante. Y de este modo, en el orden de exponer la ciencia dice arriba Aristóteles que aquello que es más conocido para nosotros puede llamarse principio de doctrina, porque de allí puede tomar comienzo la ciencia convenientemente. En segundo lugar, en la sucesión u orden temporal, se dice la aurora principio del día, porque de allí comienza el día. En tercer lugar en el orden local, el que se sienta el primero se dice principio de los demás, y también aquel lugar de donde nace la fuente se suele llamar su principio. En cuarto lugar, Damasceno añade que también suele llamarse por el orden de dignidad, como: *El rey* —dice— *es principio de aquéllos a quienes manda*, aunque esto pueda pertenecer a la causalidad, como indica Aristóteles. Finalmente, lo que se presupone para otro puede decirse su principio, como el cimiento se dice principio de la casa y la unidad principio del número. Y en toda cosa que tiene extensión o latitud, la primera parte o el primer extremo que se supone para los otros puede decirse principio del todo o de las restantes partes. Por lo cual, esta acepción o denominación de principio es amplísima y puede multiplicarse de varios modos, de tal forma que no puede reducirse a una razón científica y cierta porque es una denominación casi equívoca.

5. *Qué significa principio en su acepción más estricta.*—En otro sentido, por consiguiente, y más filosóficamente, se llama principio por razón de una relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio, de forma que de algún modo proceda de aquél esencialmente. Esto puede suceder de dos maneras: primero, por el positivo influjo y comunicación de su ser; este modo, respecto de las cosas creadas, es siempre con dependencia y causalidad, como explicaremos; por lo cual, tal principio, hablando filosóficamente, siempre va revestido de la razón de causa. Solamente en las Divinas Personas se encuentra un principio con verdadero influjo y comunicación del

propio ser sin causalidad; por qué sucede esto así lo intentaremos explicar en la sección siguiente. Por lo cual esta clase de principio, en cuanto que incluye la razón de causa, puede dividirse en tantos miembros como la causa. Pues hay algunos principios que constituyen intrínsecamente la cosa; otros, en cambio, son extrínsecos, que infunden el ser en la cosa y permanecen fuera de ella, como el principio final y el eficiente que trataremos después.

6. *En qué sentido se llama a la privación principio de la cosa natural.*—En segundo lugar, puede una cosa surgir de otra esencialmente, como de su principio, no por un influjo positivo, sino sólo por la necesaria y esencial relación a otro. En este sentido, enumera Aristóteles entre los principios del ser natural a la privación, que parece tener un carácter intermedio entre los dos modos de principios declarados. Pues aquel primero es amplísimo y sólo se funda en un cierto orden de prioridad, ni requiere una relación esencial, sino que puede hallarse en cualquier género de composición o de sucesión; pero la privación se dice principio de la generación natural de un modo más perfecto e intrínseco. En cambio, el otro modo de principio por influjo, es demasiado perfecto para que pueda convenir a la privación, porque la privación, al no ser una verdadera realidad, no puede tener un propio influjo en la cosa que se hace o en su generación; y mucho menos puede comprender intrínsecamente a la cosa engendrada. Por consiguiente, se llama principio por causa de la intrínseca relación de la generación misma, pues como la generación es esencialmente el tránsito del no ser al ser, por ello supone por sí la privación y se hace *per se* desde ella como desde un término necesario; por tanto, por este motivo se dice que la privación es principio de la cosa natural, no ciertamente de su constitución en su ser ya hecho, sino de su generación.

7. *La forma es, en un sentido, principio de la generación, y en otro, de la cosa engendrada. De qué modo es la materia principio de la generación.*—Todavía más —para tratar esto solamente de paso—, también la forma, en cuanto que es principio de la generación, es principio en un sentido muy diferente que cuando lo es de la cosa engendrada y de su constitución; pues

de la cosa misma es principio por influjo y causalidad formal, como después explicaremos; y de la generación no puede ser principio de este modo, porque la forma misma no puede ser causa propia de aquella generación por la que ella se hace, de tal modo que influya verdaderamente en ella, a no ser que se la reduzca a una causa final, pues el fin de la generación es la introducción de la forma; o también a una causa formal extrínseca, en cuanto que la generación toma la especie de la forma a la que tiende; las cuales casualidades físicas son muy impropias respecto de tal forma, como se verá claramente después. Y por ello, esta razón de principio por la que la forma se dice principio de la generación, propiamente pertenece a este último modo; pues la generación por sí e intrínsecamente busca la forma, como término formal al que tiende, lo cual basta para que sea llamada principio de la generación. En cambio, ocurre lo contrario con la materia, porque ésta tiene también respecto de la generación algún influjo y causalidad, aunque diverso de aquella causalidad que tiene acerca de la constitución de la cosa natural; pues en esta cosa natural influye la materia constituyendo aquélla intrínsecamente por sí misma; en cambio, en la generación no es así, sino sólo sustentando y recibiendo la forma. Y todo esto queda dicho como aprovechando la ocasión acerca de estos principios, porque a ellos suele acomodarse como por antonomasia el nombre de principios de la cosa natural. Finalmente, a esta última denominación de principio pueden reducirse algunos ejemplos puestos en la denominación primera y general en cuanto que en ellos puede encontrarse el orden necesario esencial e intrínsecamente; pues así el punto puede llamarse principio *per se* de la línea; y el primer grado, de toda la cualidad; y el cimiento, de la casa; aunque en éstos, tal modo de principio *per se* siempre queda reducido a algún género de influjo o causalidad.

Cómo es común a todo principio tener prioridad

8. De esta enumeración de los principios puede inferirse en primer lugar que es común a todo principio ser de algún modo anterior al principiado; pues esto significa, ante todo, el

mismo nombre de principio. Más aún, Aristóteles, en el citado libro V de la *Metafísica*, colige que es *común a todo principio el ser primero*, que es algo más que ser anterior, pues esto dice sólo anterioridad con respecto al principiado, y aquello, en cambio, dice negación de anterior. Pero hay que notar que se llama absolutamente principio en un género o bajo un aspecto a aquello que de tal modo es principio que no es principiado bajo aquel aspecto; pues si ha sido principiado por otro en aquella serie no será principiado absolutamente en aquel orden sino sólo relativamente con respecto a alguien; por ejemplo, el punto es propiamente principio de la línea, sólo relativamente puede llamarse principio de las partes subsiguientes, ya que es término de las precedentes. Esto puede verse más claramente con el tiempo, porque absolutamente sólo es principio del tiempo aquel instante antes del cual no ha precedido ningún tiempo, sino que le sigue inmediatamente; y el instante intermedio no se llamaría absolutamente principio del tiempo, sino sólo relativamente o bajo alguna razón determinada, a saber, principio del día o del año. Y a esta propiedad de las palabras parece que aluden los Santos cuando dicen que el Padre Eterno es principio, fuente y origen de toda deidad. Pues no hablan así porque el Padre sea el principio de toda la naturaleza divina, porque según la fe católica la naturaleza divina no tiene principio, ya que no procede de nadie, pues de lo contrario se distinguiría de él; por lo cual, como está condenada esta expresión: *la esencia engendra*, así también ésta: *la esencia es engendrada o procede*. Por consiguiente, llaman al padre principio de la divinidad porque en aquel grado u orden —por llamarlo así— de las divinas personas de tal manera es Él solo principio de las otras personas subsistentes en la divinidad, que no tiene ningún principio; y por ello se llama principio de la divinidad, es decir, de toda comunicación de la divinidad. En cambio, el Hijo, por tener principio, no puede absolutamente llamarse principio de la divinidad; mientras que se le llama con verdad principio del Espíritu Santo, o de la comunicación de la divinidad por modo de espiración, porque bajo tal razón no tiene principio. Así, por consiguiente, pertenece a la razón de todo principio ser anterior a aquello

de que es principio; y si absoluta y simplemente es principio en algún orden, será también primero en aquel orden.

9. *¿Es la forma anterior a la generación?*.—Se podrá decir que la forma es el principio de la generación del ser natural, y con todo de ningún modo es anterior a la generación por ser su término formal. Igualmente objetará el teólogo que en las divinas personas no se encuentra ninguna prioridad propia, a pesar de que en ellas se da la razón de principio con toda propiedad. A la primera parte hay que responder que la forma es anterior a la generación en la razón de término esencial al que se ordena la generación, la cual se reduce a prioridad en el orden de la intención. Pero no faltará tampoco quien diga que la forma es también anterior a la naturaleza en la ejecución y en el género de causa formal; pero esto, tratado de la generación, no es acertado, porque, como dije, no es la causa propia de ella; es suficiente, por tanto, la relación anterior de la generación a la forma para que ésta sea su principio, sea lo que fuere de la propia causalidad acerca de ella. Podrá objetarse que, por consiguiente, el acto puede llamarse principio de la potencia, porque aun cuando sea posterior a la potencia en la generación o en el tiempo, con todo es el término al que esencialmente tiende la potencia y del que toma su especie; por lo cual, la naturaleza es anterior en el orden de la intención. Se responde en primer lugar concediendo la consecuencia en dicho género de principio especificativo; pues ¿qué inconveniente hay? Además, existe una razón mucho mayor acerca de la forma respecto de la generación, porque la forma es de tal modo extrínseca a la generación que inseparable íntima y esencialmente la tiene unida, de tal manera que no puede concebirse la generación actual sin que allí intervenga la forma informando actualmente; en cambio, el acto es más extrínseco a la potencia.

10. La segunda parte de la dificultad pertenece más bien a los teólogos. Entre ellos, la diversidad es más bien tal vez en el modo de hablar que en la realidad. Así, pues, Santo Tomás, en I, q. 42, a. 3, *In corp.*, aunque conceda que en las divinas Personas hay orden de origen, niega con todo que absolutamente sea una anterior a la otra, porque en la Trinidad

—dice— hay un orden de naturaleza sin prioridad. Y en la solución ad 2 explica que allí no hay ni prioridad de naturaleza ni de entendimiento, porque aquellas personas no sólo son relativas sino que subsisten en una misma naturaleza; por lo cual, ni de parte de la naturaleza pueden tener prioridad, ya que ésta es la misma, ni de parte de las relaciones, puesto que los correlativos son simultáneos en la naturaleza y en el entendimiento. Por ello, el mismo Santo Doctor, en la referida q. 33, a. 1, ad 3 responde de tal modo a la dificultad de que ahora nos ocupamos que parece negar nuestra aserción. Dice, en efecto, que aunque el nombre del principio haya sido tomado de la prioridad, con todo no significa prioridad, pues es frecuente que en un nombre sea distinto aquello que significa y aquello de que se parte para imponerle significación. Ni se contradice Santo Tomás cuando en I, q. 40, a. 4, dice que la persona que produce es, según nuestro modo de concebir, anterior a la persona producida. Pues allí habla de nuestro modo de concebir imperfecto y confuso; en cambio, en el otro lugar trata de la inteligencia perfecta que se debe a las cosas mismas tales como son en sí. Y así lo entienden Cayetano y los tomistas, y con ellos concuerda sustancialmente Durando, *In I,* dist. 9, q. 2, y dist. 20, q. 2. Y es ésta una sentencia bastante probable y aquel modo de hablar muy prudente y seguro; de acuerdo con esta opinión, puede limitarse nuestra aserción de modo que se entienda metafísicamente, no teológicamente; es decir, acerca del principio que conoce la luz natural, no del que revela la fe sola. A pesar de todo, Escoto, *In I,* dist. 12, q. 2 y dist. 28, q. últ., a quien sigue Gabriel, *In I,* dist. 9, q. 3, concede que, como en las divinas personas una es principio de la otra, así también es anterior no en duración, perfección o naturaleza, sino solamente en el origen. Pues esta prioridad no incluye imperfección y queda necesariamente incluida en la misma razón de principio producente. Una y otra cosa es clara porque sólo importa en la persona producente que tenga el ser independientemente de tal origen, según el cual una persona procede de otra; como el Padre que tiene el ser sin generación y el Hijo solamente por la generación; y uno y otro lo tienen sin espiración, y en cambio el Espíritu Santo lo tiene solamente

por espiración. Este género de prioridad entre cosas correlativas no puede ser hallado en los seres creados porque una cosa relativa en cuanto tal no procede de otra; en cambio, en las personas divinas se encuentra la procesión de un correlativo respecto de otro, en cuanto son tales. Y según esta opinión, nuestra aserción es verdadera universalmente; pues si se encuentra verdadera en las personas divinas, mucho más en las creadas. Y no es de maravillar, porque como la razón de principio es singular en aquellas personas, así también el modo de prioridad ha de ser peculiar y de clase muy diferente de todos los que se encuentran en las criaturas. Y este modo de hablar es también probable, y en la realidad (así me parece a mí) no contradice a Santo Tomás porque él no negó nunca expresamente este género de prioridad en las personas divinas, sino otros que se encuentran en las criaturas. Sin embargo, se calló y no usó nunca aquella locución, sino que la llamó orden de origen y no de prioridad. Y ciertamente no le faltó motivo para esto, sea porque en las cosas divinas se ha de imitar el modo de hablar de los Padres, entre los cuales nunca se halla dicha locución, sea también porque la prioridad de origen no es de prioridad absoluta tal como se encuentra en las divinas personas, ya que la prioridad afirmada absolutamente y sin condiciones parece indicar una cierta imperfección en aquella cosa que se dice posterior. Igualmente, porque se llama absolutamente primero a aquello que puede existir o al menos ser entendido exactamente sin ningún otro; pero una persona divina no se compara con otra de ninguno de estos modos. Y lo que algunos añaden, que una persona divina es anterior a otra en el orden de enumeración natural, a la manera como nombramos una persona como primera, segunda, tercera, esto, digo, no es algo distinto de lo precedente, ya que este modo de enumerar no se funda sino en la prioridad de origen, por lo cual en realidad no indica otro género de prioridad; y este modo de enumeración explica muy bien que este modo de prioridad de origen, si se explica con palabras apropiadas y sentido recto, no es enteramente ajeno al modo de hablar de la Iglesia y de los Doctores. Por lo cual, añadiéndole esto puede aceptarse y es suficiente para que, en general, sea verdad

que todo principio es de alguna manera anterior a aquello de que es principio; aun cuando esto permanezca siempre de un modo singular en la Trinidad, porque mientras la razón de principio le conviene absoluta y simplemente a una persona respecto de otra, por su parte la razón de anterior se le atribuye sólo con aditamentos y limitaciones, ya que aquello, tomado absolutamente, no parece incluir ninguna imperfección en un extremo, y esto último, en cambio, incluye alguna. Por consiguiente, la prioridad de origen explicada al modo dicho es suficiente para que la verdadera razón de principio se encuentre en las cosas divinas; por lo cual, lo que dice Santo Tomás, que el nombre de principio ha sido tomado de la prioridad pero que no significa ésta, si se entiende por prioridad la absoluta y positiva prioridad que designe una imperfección en el principiado, es verdadero; con todo, si se habla de una anterioridad puramente cuasi negativa bajo aquella misma razón en la que se dice principio, en este sentido no sólo se ha tomado el nombre de principio de la prioridad, sino que también la designa y requiere con la debida proporción, como se declaró y consta por la definición de Aristóteles y por todas las cosas aducidas.

Se termina la descripción del principio en común

11. *Conexión requerida entre principio y principiado.*—En segundo lugar, se infiere de lo dicho que para la razón de principio no basta con que sea anterior a otro, sino que es menester que entre aquellas cosas haya una cierta conexión o resultancia de uno respecto del otro que se denomina principio. Esto se ve claro por el modo común de pensar de los hombres y fácilmente se declara por la inducción. Pues el hombre que nació ayer no es principio del que nace hoy, aunque sea anterior a él; y en las personas divinas, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, el Hijo no podría llamarse su principio, aun cuando de alguna manera pudiera pensarse como anterior según la razón, a saber, a la manera como el acto del entendimiento se dice anterior al de la voluntad. Es por tanto necesaria alguna conexión o consecución; y por ello, de acuer-

do con los diversos modos de tal consecución, es también diversa la denominación de principio; efectivamente, a veces surge del sitio, a veces de la sucesión intrínseca, a veces de la dimanación, y así de otras cosas enumeradas anteriormente. Y todo esto lo indicó Aristóteles en el referido lugar del libro V de la *Metafísica* cuando dijo que *el principio es lo primero de donde algo es*, etc., pues aquella palabra *de donde* indica la referida conexión o consecución. Pero esto se ha de entender con la debida proporción, pues puede ser principio en acto y en potencia, y de una y otra forma requiere la relación a otro que le sigue a él, sea en acto o en potencia.

12. *Una división del principio general. Qué es principio intrínseco y qué extrínseco.*—Y así se termina la descripción del principio tomado en común y de modo confusísimo que trae Santo Tomás con estos términos en I, q. 33, a. 1: *Principio es aquello de lo que algo procede de cualquier modo;* en donde aquella palabra *procede* no ha de ser tomada estrictamente como verdadero origen, sino como cualquier clase de consecución o conexión, como hasta aquí hemos dicho; y para significar esto añade tal vez Santo Tomás aquella partícula *de cualquier modo*. Y en este sentido ha sido tomada aquella definición del referido lugar de Aristóteles, que dice que *el principio es aquello de donde algo es*. En efecto, parece que intencionadamente ha evitado usar ningún verbo que signifique origen u otro modo de emanación, de tal manera que por medio de esta partícula *de donde* abraza todo modo de conjunción o consecución. Sin embargo, añade, para una explicación mayor, que *el principio es aquello de donde algo es, o se hace o se conoce;* de tal modo que juntamente con la descripción explicase una cierta división de los principios, ya que a estos tres miembros ahora referidos pueden quedar reducidos todos los principios, sobre todo los que son esenciales, pues los que son accidentales difícilmente pueden ser reducidos a un cierto plan sino en la medida en que sean reductibles a los esenciales. Así, por tanto, todos los principios, bien son principios de la cosa en su hacerse, o son principios de la cosa en su ser, y a estos dos miembros se reducen todos los principios de las cosas, ya que en ellas no puede concebirse otro estado intermedio entre el hacerse y el ser, y no siempre el prin-

cipio de la afección es el principio de la constitución de la cosa, como se ve claramente en la privación. Y bajo el principio de aquello que se hace queda comprendido todo principio de movimiento o de operación en cuanto tal, o de cualquier ente sucesivo, pues todas estas cosas tienen su ser en proceso; y en cambio, bajo el principio de aquello que es, quedan incluidos todos los principios de las cosas que de alguna forma tienen su ser —como suele decirse— ya realizado. Pero, porque también las cosas sucesivas y las mismas acciones de alguna manera son, por ello tomando con más generalidad el verbo *es*, suelen decir los teólogos que *principio es aquello de donde algo es.* Y del mismo modo podría quedar comprendido en esas palabras el principio del conocimiento y queda realmente comprendido si se considera el conocimiento en cuanto que es una cierta realidad que se hace o es; sin embargo, con toda razón añadió Aristóteles un tercer miembro acerca de los principios del conocimiento para significar que no siempre el principio de conocimiento es principio de la cosa conocida, sino que con frecuencia son diferentes los principios de la cosa en su ser conocido de los principios de la cosa en su ser o en su hacerse. Y no añadió especialmente un principio de amar, porque éste no es otro más que el principio del ser o del conocer. Y con esto consta suficientemente no sólo la explicación sino también la división dada por Aristóteles, división —digo— que es trimembre. Después de ella añade Aristóteles otra bimembre, diciendo que *uno es el principio intrínseco y otro el extrínseco,* que es la subdivisión de los primeros miembros, como él mismo indica bastante claramente. Y a aquella división trimembre reduce todas las acepciones de principio que había enumerado arriba y todas las otras que pueden pensarse. Ni se preocupó de enumerar todas las significaciones de la misma palabra, cosa que sería laboriosa e inútil, sino solamente aquellas que o bien eran las más usadas o por las cuales podían conocerse fácilmente las demás. Y por ello juzgo inútil buscar escrupulosamente otro motivo de suficiencia de aquella enumeración. Y si alguien desea una disputación pormenorizada de este punto, lea a Fonseca en el libro V *Metaph.*, c. 1, a lo largo de siete cuestiones, y principalmente la cuarta.

Se explica la analogía del principio

13. En tercer lugar, se infiere de lo dicho que el principio no se dice en sentido meramente equívoco de todos los miembros que están contenidos bajo él y que han sido enumerados arriba, puesto que no solamente les es común el nombre sino también alguna razón expresada por el nombre. Por eso suele dudarse de si ésta es unívoca o análoga. A esto hay que responder brevemente que no puede ser unívoca. Porque en un principio pueden considerarse tres cosas; una es la cosa misma que se denomina principio; otra, la relación propia según el ser que se concibe entre el principio y lo principiado; y la tercera es aquello que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principiado respecto del principio. Ahora bien, en ninguna de estas tres cosas conviven unívocamente todas aquellas cosas que se denominan principios. Lo primero es claro, porque se llama principio no sólo al ente increado sino al creado, ni sólo al ente real sino al de razón; pero estas cosas no conviven unívocamente en alguna razón propia e intrínseca; luego. Y la misma razón puede darse de lo segundo, pues también la relación de principio es común a la creada y a la increada, aunque esta última la desconozca la filosofía. Igualmente a las relaciones reales y de razón. Y con lo dicho puede concluirse lo mismo acerca del tercer punto: en primer lugar, porque es tan grande la variedad en aquellas razones o conexiones de los principiados con los principios que apenas convienen entre sí más que en el nombre y en alguna proporcionalidad. En segundo lugar, porque cuando aquello que se denomina principio es un ente solamente de razón, el motivo de fundar la relación de principio no puede ser real; en cambio, en las otras cosas existe con frecuencia una verdadera dimanación y procesión real. Por otra parte, ésta, a veces, es creada; a veces, increada; existe, por tanto, también en estas cosas la misma razón de analogía. Finalmente, porque los principios que se denominan así únicamente por alguna sucesión temporal u orden local y otra conexión accidental semejante, distan mucho de los principios esenciales y muchísimo más de los

que son tales por un influjo y causalidad verdadera. Ni se opone a esta analogía la unidad de la explicación dada, pues los términos de que ésta consta son de tal modo trascendentales que encierran en sí la analogía. Ni se opone tampoco el que casi siempre se diga principio absolutamente y sin adiciones, acerca de cualquiera de los significados arriba expuestos; pues esto puede suceder o bien por causa de un proporcionalidad clara y evidente, o porque consta por la materia de que se trata en qué significado se toma la palabra, o ciertamente por alguna razón propia e intrínseca de principio, según lo que diremos después al tratar de la analogía del ser.

14. *Un mismo nombre respecto de diversas cosas es análogo con analogía de atribución y de proporcionalidad. Orden de imposición de la voz principio a sus significados.*—Preguntará tal vez alguien de qué clase es esta analogía y de qué significados se dice primariamente *el principio.* De este punto tratan extensamente los comentaristas en el referido libro V de la *Metafísica*, c. 1. Yo, sin embargo, brevemente, pienso que esta analogía no es una sino múltiple respecto de los diversos significados: pues no hay contradicción en que el mismo nombre que significa primariamente una cosa se transfiera a las demás; a unas, por atribución, y a otras, en cambio, por proporcionalidad. Como sano, que significa primariamente un animal y por atribución significa la medicina y por proporcionalidad una manzana entera y sin pudrir. Esto, por consiguiente, es lo que pienso que se ha de decir acerca del nombre de principio respecto de sus significados. Pero hay que considerar que una cosa es hablar de la primera imposición de esta voz, tal como ha sido hecha por los hombres, y otra de la cosa significada por ella, como en un caso parecido distingue Santo Tomás, I, q. 13, a. 6. Del primer modo, pienso que esta voz ha sido impuesta para significar el principio del movimiento o del tiempo, pues dado que los primeros filósofos no conocían más que las cosas corpóreas, en ellas distinguieron primeramente el principio, el medio y el fin; y esto parece que fue concedido primeramente partiendo del movimiento o de alguna acción; y por esto es verosímil que el nombre de principio fuese impuesto primeramente para significar el principio del movimiento o de la acción o de

la parte aquella de la magnitud por la que el movimiento empieza. Y quizá quería decir esto Aristóteles en primer término al enumerar esta acepción. Partiendo de esto se derivó la voz por proporción o proporcionalidad a los otros significados.

15. *Qué significa principio primariamente y secundariamente.*—Pero en cambio, en cuanto a la cosa significada, esta voz significa preferentemente los principios esenciales antes que los accidentales; y principalmente aquellos que son principios por un influjo verdadero y real, porque en éstos es mucho más verdadera y propia la dimanación de uno respecto del otro y el origen que el nombre de principio lleva en sí. Y esta razón de principio está unida con la causalidad respecto de las criaturas y conviene tanto a Dios como a las criaturas; y de este modo puede decirse de Dios y de las criaturas según la analogía de atribución; por ejemplo, el ser principio eficiente se dice análogamente de Dios y de las criaturas, pero no sólo según una proporcionalidad sino por causa de una verdadera y real conveniencia, que es, sin embargo, análoga y que incluye la atribución, como explicaremos más abajo en general tratando de la analogía del ente para Dios y las criaturas. Y lo mismo puede decirse del principio final y ejemplar. En cambio, cómo la razón de principio sea común al principio eficiente, final y ejemplar, pertenece a la división de la causa en estos miembros y en otros, acerca de lo cual trataremos más abajo. Y en Dios solo, en las operaciones *ad intra* (de lo cual no se ocupa la filosofía) se halla la verdadera razón de principio positivo y esencial con verdadero influjo y producción sin causalidad, que es una clase de principio más elevada y admirable.

16. *Cómo se dice el principio de Dios en cuanto que es principio de Dios y de las criaturas.*—Por lo cual suelen investigar con todo derecho los teólogos si el principio en común, incluso dicho del mismo Dios en cuanto que es principio de las criaturas, o en cuanto que una persona divina es principio de otra, es unívoco o análogo. Algunos piensan que es análogo y que se dice de Dios con prioridad en las emanaciones *ad extra* que en las *ad intra*, porque la criatura procede de Dios no sólo según la persona, sino también según su naturaleza y esencia; y por ello parece que hay mayor razón de principio en Dios

respecto de las criaturas que en el Padre Eterno respecto del Hijo, cuya persona produce pero no su naturaleza. Y se confirma porque la razón de principio respecto de las criaturas es absoluta y esencial, y la otra, en cambio, es relativa y nocional; ahora bien, las cosas que son esenciales, por sus propios conceptos parecen más importantes y anteriores a las nocionales. Se confirma en segundo lugar porque la potencia absoluta en Dios se dice de la potencia productiva *ad extra* con prioridad sobre la *ad intra;* por lo cual Dios es absolutamente omnipotente por su potencia operativa *ad extra,* pero no a*d intra,* pues de lo contrario el Espíritu Santo no sería omnipotente por no poder producir *ad intra.* Ahora bien, existe la misma razón para el principio que para la potencia, ya que es principio por razón de la potencia. Y así piensa Durando, *In I,* dist. 29, q. 1.

17. A otros, en cambio, les agrada más que sea análogo, pero con una prioridad del principio *ad intra* sobre el *ad extra,* sea porque la relación de principio a las criaturas es de razón y entre las personas divinas es real, sea también porque el principio es aquello de donde algo es; pero la criatura es analógicamente respecto de la persona divina procedente, porque ésta procede en su ser increado y aquélla, en el creado; luego aquella procesión es mucho más noble, incluso según la analogía; por consiguiente, también la razón de principio que responde a ella se dice con prioridad de la emanación *ad intra* que *ad extra.* Y de esta opinión parece que es Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 4, y a. 3. Pero en dichos pasajes no trata del nombre de principio sino del nombre de *padre,* acerca del cual la cosa es muy diferente. Pero el nombre de principio lo afirma expresamente *In I,* dist. 29, q. 1, a. 2, donde Capréolo, Alberto y Ricardo piensan lo mismo.

18. La tercera opinión puede ser que este nombre *principio* es unívoco para aquellas dos razones, pues no hay contradicción en que el mismo nombre que es análogo respecto de varios sea unívoco respecto de algunos, como es claro por sí mismo, y diremos después más extensamente al tratar de la comunidad del ente y del accidente. Y que en el caso presente sea así en cuanto a la parte de que ahora tratamos se prueba porque aquí no interviene la analogía de proporcionalidad ni

de atribución. Se prueba la primera parte ya porque de lo contrario sólo se llamaría Dios principio de las criaturas metafóricamente y no propiamente; ya también porque Santo Tomás, más arriba, confiesa expresamente que se da una razón común de origen de la procesión de las criaturas desde Dios, o de una persona divina desde otra, la cual es *ser algo desde algo*, y que así se da también una razón común de principio; en cambio, en la analogía de proporcionalidad no hay ninguna razón común. Se prueba la segunda parte porque Dios, en cuanto que se dice primer principio de las criaturas, no queda referido a sí en cuanto principio de las personas; luego no debe haber allí ninguna analogía de atribución. Igualmente porque de lo contrario el Espíritu Santo se diría principio de las criaturas por atribución al Padre o al Hijo, lo cual parece bastante absurdo. Igualmente porque aquí cesa la razón de analogía de atribución que suele darse en Dios y las criaturas, a saber: que todo el ser o toda perfección de la criatura está primariamente en Dios y depende de Él; y en cambio, aquí una razón de principio no es causada por otra, ni depende de ella; más aún, tampoco la emanación de las criaturas depende por sí de las dimanaciones de las divinas personas, porque la multitud de las personas no era necesaria por sí para la producción *ad extra*; por consiguiente, en el caso presente cesa toda la razón de analogía de atribución.

19. En este punto parece que hay que distinguir aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio, a saber: la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio. En cuanto a lo primero, no hay duda de que aquí hay analogía, porque la relación de principio de Dios para las criaturas es de razón, y la de la persona divina producente a la producida es real. Y en este sentido lo declara expresamente Escoto, dist. 29, a. 1. Más todavía, esta analogía o no es de atribución sino de proporción solamente, o al menos, si es de atribución, no es según un concepto común, ya que aquí no hay ninguno para el ente de razón y el real.

20. En cuanto a lo segundo, pienso también que es más probable que la razón de este principio actual se diga analógicamente y más principalmente de Dios según las procesiones

ad intra que *ad extra*, a causa de las razones aducidas. Y ésta es una analogía de atribución y no sólo de proporción, igual que es la analogía del ente y de los otros atributos que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas. Pues esta analogía de principio se funda en la analogía que existe entre la creación y las procesiones de las divinas personas en la razón de origen o de dimanación. Porque, si las producciones no convienen unívocamente en la común razón de producción, tampoco la razón de principio puede ser unívoca, principalmente porque ser de este modo principio actual de las criaturas no conviene a Dios sino por denominación extrínseca tomada de la emanación de la criatura desde Él mismo. En cuanto a que la razón de procesión sea análoga respecto de la creada y de la increada, y que se diga con prioridad de la procesión increada, se prueba en primer lugar por la regla general de los atributos divinos, que propiamente y siempre se dicen con prioridad de Dios, como más abajo probaremos. Y esto es verdadero no sólo en las cosas esenciales sino también en las personales; pues la persona se dice analógicamente de la creada y de la increada; y Padre o Hijo se dicen analógicamente de las personas divinas y de las humanas.

21. En segundo lugar, porque también en esta razón es de algún modo necesaria la dependencia y la antecesión natural entre los orígenes *ad extra* y *ad intra*. Pues aunque la creación, por su parte, no requiera esencialmente la Trinidad de personas, y consecuentemente tampoco las procesiones *ad intra*, con todo por parte de Dios las requiere esencial y necesariamente y depende de ellas a su manera. Además, porque toda eficiencia depende esencialmente de la persona agente; y en Dios no puede haber persona sin producción o procesión *ad intra*. Además, también, porque la producción de las criaturas depende por sí de la inteligencia y del amor; y no puede haber en Dios inteligencia sin el Verbo, ni amor sin el Espíritu Santo. Y de acuerdo con esta consideración dijo Santo Tomás, I, q. 45, a. 6, *que las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas*; y en la respuesta *ad primum* añade que *las procesiones de las divinas personas son la causa de la creación*. Y así queda solucionado el fundamento que referido a la tercera

opinión adjuntamos en contra de esta parte. Y el fundamento de Durando no es obstáculo; más aún, declara que las procesiones de las divinas personas, al no tener ninguna dependencia ni imperfección, son de un grado tan elevado que no pueden convenir unívocamente con las procesiones creadas. Por consiguiente, el hecho de que en la persona producida la esencia no sea producida sino sólo comunicada, no disminuye la verdad de la producción, sino que más bien es algo que pertenece a su infinita perfección. Del mismo modo que el hecho de que el Padre Eterno produzca al Hijo no sólo semejante en naturaleza específica, sino también de la misma naturaleza numérica, no disminuye la verdad de la generación, sino que pertenece a su infinita perfección, como anotó muy bien Santo Tomás, I, q. 41, a. 5, ad 1.

22. Por lo que toca a la tercera razón, es decir, a aquello que se denomina principio, si se toma de modo —por decirlo así— enteramente material, es evidente que no puede mediar analogía ni puede haber algo anterior a aquello que se denomina primer principio de las criaturas. Ni puede haber tampoco algo más perfecto que aquello que por parte del tal principio es la raíz y el origen de semejante denominación; pues es su infinita perfección. Más aún, incluso si no hablamos de modo tan material acerca de aquel principio, sino formalmente, en cuanto que es —por decirlo así— principio en potencia, en este sentido pienso también que la razón de principio no puede decirse con menos propiedad o con posterioridad de Dios en cuanto que es principio de las criaturas; y esto lo persuaden algunos argumentos expuestos en la primera y tercera opinión. Y principalmente porque esta denominación es absoluta, eterna y esencial; pues se toma del atributo de la omnipotencia; y la potencia de Dios en la razón de potencia activa o productiva no es potencia analógicamente, sino de modo primario y principal. Por lo tanto, la razón de principio en cuanto se toma precisamente de aquella no puede ser análoga.

23. *Se responde a una objeción.*—Se puede decir que, por consiguiente, la potencia no se dice análogamente de la potencia de crear y de engendrar o de espirar; ahora bien, el consiguiente parece falso, pues la potencia es tal cual es la acción o

la producción; es así que la producción es análoga; luego también la potencia. Respondo en primer lugar concediendo que no existe tal analogía que se diga con posterioridad de la potencia creadora; porque, como dije, la potencia eficiente de Dios no puede ser potencia analógicamente, ya que por ninguna proporción o atribución se denomina así, y porque es la primera y más perfecta potencia. Por lo cual añado que o bien en cuanto a esto hay univocidad o si existe alguna analogía, como tal vez la hay, la potencia productiva se dice con prioridad de la potencia creadora, etc., que de la generadora, etc. La razón de ello está en que la razón formal de potencia, que significa acto primero para la producción, se halla en Dios con toda perfección y propiedad respecto de las criaturas; y en cambio, respecto de los orígenes internos o de las divinas personas que procesen, es más según nuestro modo de concebir que según la realidad. Porque en la realidad no tanto es acto primero cuanto último respecto de las procesiones internas, como más ampliamente se verá después al tratar de la ciencia, voluntad y potencia de Dios. Y la razón está en que la potencia de Dios respecto de las criaturas es para una emanación transeúnte realmente distinta y no fluyente de modo necesario de tal potencia; y por ello, aquélla es con toda propiedad potencia y acto primero respecto de tal emanación; en cambio, la potencia generatriz o de espiración se da según una procesión inmanente, que en la realidad no puede existir sólo en potencia sino siempre en acto; ni puede ser realmente distinta de aquello que concebimos nosotros por modo de potencia, en cuanto a su absoluta perfección, como se ve por Santo Tomás, I, q. 41, a. 5; y por ello, de acuerdo con la realidad y la verdad, se dice la potencia con más propiedad de la creadora que de la generadora, etc.

24. *Si el principio generativo y espirativo se dicen unívocamente. Cómo se dice el principio acerca de Dios creador y operante a partir de un sujeto.*—Ni hay inconveniente en que el origen o la producción sea análoga, ya porque la potencia de Dios no toma su razón de una referencia a lo exterior, sino de su esencial y absolutísima perfección; ya también porque pertenece a la excelencia de la potencia divina tomada absolutamente no

estar unida a su acción por necesidad, no poder tener tampoco una acción adecuada a sí o del mismo orden; y así sucede que la imperfección a la que incluye esencialmente la producción o dependencia de la criatura, no sólo no disminuye la perfección y propiedad de la potencia de Dios para obrar fuera de sí, sino que también es un indicio manifiesto de su infinita perfección. Por el contrario, empero, la excelencia de los orígenes internos indica suma e infinita perfección y propiedad de los actos inmanentes de Dios, y consecuentemente disminuye de algún modo la propiedad de la potencia en un acto primero, tal como dijimos. Estas cosas queden dichas de paso para declarar exactamente la analogía del principio. En cambio, hay otra cosa más teológica, que suele preguntarse, si la acepción de principio aplicada en Dios como generante y como espirante, es unívoca o análoga; en lo cual, pienso con Escoto en el lugar arriba citado que es unívoca, como es la relación o la persona, ni en ninguna de las cosas que se dicen con toda propiedad de las divinas personas entiendo ninguna analogía o atribución, ya que allí no hay ninguna dependencia o imperfección o prioridad de la naturaleza. Por otra parte, suele preguntarse si el principio tomado *ad extra* en Dios como creador y como operante a partir de materia presupuesta, es análogo; esto es lo que parecen pensar algunos; yo, sin embargo, pienso que es unívoco, porque la efección se dice unívocamente de la creación y de la educción, principalmente la que es hecha por Dios como primer agente; pero, acerca de todo esto, es suficiente ya con lo que llevamos dicho.

Resolución de la cuestión principal

25. *El principio tiene más extensión que la causa.*—Por último, se infiere de lo que llevamos dicho la respuesta a la cuestión propuesta, por causa de la cual hemos dicho tantas cosas sobre el principio, a saber: que el principio y la causa no son enteramente lo mismo, ni se dicen recíprocamente, sino que el principio es más general que la causa. Así piensa expresamente Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 1, tomando de allí la razón de por qué una persona se dice principio de la otra y no causa. Lo

mismo tiene *In I*, dist. 29, a. 1, *in corp.*, y ad 2 y en el *De potentia*, q. 10, a.1, ad 9, y es el parecer general. Lo prueban acertadamente las razones de duda propuestas al principio en tercer lugar, y consta manifiestamente por todo lo dicho acerca del principio. En efecto, principio se dice también de aquello que propiamente no influye en otro, y la causa, en cambio, de ningún modo se dice así. Igualmente ocurre por esto que el principio les conviene no sólo a los entes reales sino también a los entes de razón o a la privación; y la causa, en cambio, no así. Por consiguiente, esta conclusión es manifiesta comparando la causa con el principio en toda su generalidad; en cambio, si se compara con un principio que verdadera y esencialmente infunde algo de ser en aquello de que es principio, la conclusión es también verdadera, pero con todo es tan difícil que no puede conocerse con la luz natural, pues en solo el misterio de la Trinidad se encuentra tal modo de principio, y por ello es difícil asignar la diferencia y la razón, acerca de lo cual trataremos en la sección siguiente.

Solución de las dificultades

26. *¿Tuvo Aristóteles por una misma cosa el principio y la causa? Examen de varios pasajes de Aristóteles con este objeto.*—Al primer testimonio de Aristóteles puesto al comienzo responden muchos con aquella regla dialéctica de que en los ejemplos no se pide verdad, y en tal pasaje puso Aristóteles el principio y la causa como de paso y a modo de ejemplos. Pero esta es una interpretación forzada o mejor una modesta concesión de la equivocación de Aristóteles. Otros interpretan que el nombre de causa allí no se toma de modo propio sino vulgar en cuanto que se aplica a cualquier ocasión o condición necesaria. Pero también esta explicación tiene una dificultad que abordaremos después, ya que el nombre de causa, incluso tomado vulgarmente, no tiene nunca tanta amplitud como el de principio. Puede, por tanto, decirse que Aristóteles allí afirma dos cosas sobre el ente y la unidad. La primera es que son la misma cosa. La segunda es que se convierten entre sí; por consiguiente, cuando Aristóteles dice *como el principio y la causa,* no

las compara en lo segundo sino en lo primero, ya que pretende exponer que el ente y la unidad son una misma cosa realmente, pero no en el concepto; v para esto introduce un ejemplo diciendo que se comportan como el principio y la causa, no como la túnica y el vestido; por lo cual, inmediatamente después de aquellas palabras *principio* y *causa* añade *pero no como las cosas que se dicen con un único concepto.* Y si la comparación se hace en una y otra cosa no es preciso entenderla del principio y la causa universalmente sino indefinidamente, en çuanto que a veces el principio y la causa, aunque se siga uno del otro, difieren conceptualmente, por ejemplo, el principio y la causa eficiente.

27. Al segundo testimonio tomado del libro V de la *Metafísica* responden algunos que también allí se toma el nombre de causa en sentido amplio y vulgar. Pero esto va abiertamente en contra de la mente de Aristóteles, que trata distintamente el principio y la causa, y expone el significado de uno y otro propia y filosóficamente. Otra interpretación es la que dice que cuando Aristóteles afirma que la causa se dice de tantos modos como el principio, no hay que entenderlo de modo positivo, sino negativo; es decir, que la causa no se dice de otros modos que los que se dice el principio, aunque no sea necesario que se diga de todos aquellos modos. Y ciertamente, aunque la propiedad de aquella palabra, *en tantos modos*, parece que dificulta esta interpretación, sin embargo la razón que Aristóteles añade parece que obliga a admitirla, pues agrega: *Ya que todas las causas son principios.* De la cual razón absurdísimamente se infiere que la causa se dice de todos los modos en que se dice el principio, pues esto sería argumentar desde lo superior a lo inferior afirmativamente, de la misma manera que si alguien dedujese: *Toda sustancia es ente; luego la sustancia se dice de tantos modos como se dice el ente.*

28. Otra exposición indica Alejandro de Hales, a saber: que en tantos modos se dice el principio en cuantos se dice la causa, porque toda causa es principio.

Disputación XIX

Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar

[En esta disputación se inicia la discusión de uno de los temas en que Suárez y, en general, la escolástica española influyeron más profundamente sobre el pensamiento europeo moderno. Se trata del problema de la resolución de la confrontación dialéctica entre el poder y la libertad, cuyas conclusiones resultarían decisivas para dirimir los conflictos religiosos y políticos que estaban teniendo lugar en la Europa que trataba de dominar el imperio español. Las raíces de la cuestión provenían de largo tiempo atrás. Los filósofos cristianos se habían topado muy pronto con la dificultad que les planteaba explicar la modalidad de la acción de Dios en el mundo creado, ya que la explicación heredada de la antigüedad pagana les ofrecía una solución que se calificaba como «necesitarista», incompatible con los principios de la fe. En ese a menudo extraño sincretismo de doctrinas religiosas, filosóficas y esotéricas que constituían el neoplatonismo, se había forjado la hipótesis de la participación de la realidad material en la luz, la verdad y el poder del Uno, un ser absoluto, ajeno a cualquier otra realidad que no fuera él mismo. Cuando a este Uno se le superpusieron los rasgos del Dios cristiano, se

tendió a considerar que este Dios se encontraba separado por un abismo ontológico del mundo creado y que su acción sólo podía limitarse a un desbordamiento ciego semejante al modo en que el sol ilumina a los otros seres sin proponérselo, tan sólo debido a su exceso de luminosidad. Como el neoplatonismo llevaba a cabo una forzada simbiosis entre las doctrinas aristotélicas y platónicas, la acción del Uno a través de sus «hipóstasis», o entidades subordinadas hasta llegar a la materia, se integró en una cosmología en la que se representaba todo el orden universal que se había ido forjando en la Antigüedad a partir de la física aristotélica. Resultó así que el Dios-Uno se representaba como una especie de primer motor habitando el cielo empíreo, que con su energía mueve las esferas celestes, las estrellas y los planetas.

El principal problema que surgía entonces era explicar la peculiaridad del movimiento en la «esfera sublunar» en la que se encuentra el mundo humano, pues en éste los movimientos no son ya circulares y eternos, sino lineales y sometidos a la acción corruptora del tiempo. Finalmente la cuestión que debía resolverse se concretó en la determinación del modo en que podían hacerse compatibles la necesidad divina y cósmica con la contingencia del mundo natural y humano. En este debate entre necesidad y contingencia, muy pronto los teólogos cristianos entendieron que debían defender la contingencia frente al «necesitarismo» de los filósofos paganos. Mientras éstos sostenían la existencia de una divinidad perfecta ajena a los procesos de una naturaleza corruptible, los cristianos defendían que Dios se ocupa de sus criaturas y que no está determinado por las leyes cósmicas ni por la necesidad metafísica, esto es, que Dios es «libre». Además, frente a la inevitable inclinación filosófica a considerar que todos los procesos humanos están sometidos a la necesidad y al destino, los cristianos sostenían que la criatura humana es libre y, por ello, responsable de sus propias acciones, lo que les hace merecedores de la salvación o la condenación eterna. Esta segunda parte del debate fue haciéndose cada vez más perentoria y la escolástica cristiana hizo de ella el motivo de algunas de sus doctrinas más innovadoras. La sutileza de las soluciones que se propusieron alcanzó su culminación con el supuesto de que Dios posee un poder absoluto más allá de cualquier determinación del orden cósmico, e, incluso, de su propia esencia intelectual. Así la cuestión pasó a ser la de la oposición entre providencia y libertad.

Los escolásticos españoles del XVI *se encontraban en un contexto histórico en que este debate se había convertido en el punto de referen-*

cia teórico de un conflicto religioso y político cuya resolución iba a cambiar la fisonomía europea. Pues Europa ardía en guerras y revueltas provocadas por la lucha entre las naciones que abrazaban el protestantismo, no sólo como una fe religiosa sino como la expresión de un sentimiento nacional, y un imperio español que veía en el catolicismo la ideología adecuada para la defensa de la unidad imperial. Así, un debate puramente teológico se transformaba en un motivo de disputa de graves consecuencias para la vida europea. A grandes rasgos, los protestantes defendían el poder absoluto de Dios como garante de la libertad divina y humana. Dios no está sometido a necesidad alguna, ni siquiera a la de las leyes y mandamientos de la Iglesia o de cualquier poder humano, sino que sólo Él es origen del poder de los príncipes, autoridades eclesiásticas o emperadores. La consecuencia que se extrajo de esta doctrina fue que se da una relación directa e inmediata entre Dios y cada ser humano, lo que se extendía también a la relación entre las autoridades políticas y los ciudadanos, por lo que las instituciones como la Iglesia o el Imperio, que se habían arrogado la función representativa intermediaria entre los designios divinos y el pueblo de Dios carecían de todo sentido, y se transformaban en meros órganos de poder tiránico sobre el pueblo. La escuela teológica española en la que se incardina Suárez trataría de responder a esta doctrina con argumentos que, por un lado, defendieran el papel de las instituciones humanas como la Iglesia o el Imperio como intermediarias entre Dios y el pueblo, pero que, por otro, se hicieran eco de los aires de individualismo y democracia que soplaban desde la Europa protestante. Este debate es el que resuena bajo las cuestiones que trata Suárez en la importantísima disputa de la que a continuación presentamos una amplia selección.]

Sección II

Si entre las causas eficientes existen algunas que obran sin necesidad y con libertad

1. *Argumentos de la parte negativa. Primero.*—Esta cuestión es gravísima y extensísima, y depende en gran parte de las dificultades teológicas originadas por los misterios sobrenatura-

les de la gracia y la predestinación divina; mas en este lugar únicamente debe tratarse en la medida en que puede definirse por principios naturales. Pues bien, si atendemos a la razón natural, parece demostrarse con muchos argumentos que no puede haber ninguna causa eficiente sin necesidad intrínseca de obrar. En primer lugar, porque la causa primera, de la que proceden todas las demás, obra por necesidad de su naturaleza; y por razón natural no puede entenderse otra cosa; luego mucho más todas las causas que obran bajo ella. El antecedente se da por supuesto comúnmente, según el parecer de Aristóteles y otros filósofos; y se patentiza por la razón, pues si Dios no obrase por necesidad de su naturaleza no sería inmutable, ya que ahora podría conducirse de manera distinta que antes. Se demuestra la primera consecuencia porque la causa segunda no obra si no es movida por la primera; luego si la primera mueve necesariamente a la segunda para que obre, la segunda se mueve necesariamente; luego también obra necesariamente, porque la moción activa no puede subsistir sin la pasiva, ni la moción actual para obrar sin la operación actual, no sólo porque no puede darse una moción sin su término, sino también porque no puede frustrarse la moción divina.

2. *Segundo.*—De aquí se elabora la segunda razón, que tiene validez aun cuando no supongamos que la causa primera obra por necesidad, sino libremente, pues aunque de aquí se siga rectamente que los efectos no son necesarios con respecto a la causa primera, no obstante parece inferirse con igual eficacia que bajo la causa primera no hay ninguna otra que no obre por necesidad, ya que no hay ninguna que obre si no es movida por ella; en efecto, toda causa segunda necesita ser movida por la primera; pero toda causa que mueve siendo movida obra por necesidad, pues el hecho de que se mueve no depende de ella, sino del motor, cuya moción no puede ella poner ni impedir; y el que siendo movida obre tiene una consecuencia necesaria, como razonábamos antes.

3. *Tercero.*—La tercera razón es que en la sección anterior hemos demostrado que toda causa que obra privada de razón obra por necesidad; consiguientemente, si alguna causa produce algo sin necesidad, será o el hombre o una inteligen-

cia creada (por no aludir ya a la causa primera, puesto que aquí nos referimos principalmente a las creadas); pero de ninguna de estas causas puede afirmarse esto, según la razón natural. Se prueba, en primer lugar, acerca de las inteligencias, porque por razón natural sólo se conocen como motoras de las esferas celestes; pero en tal acción no pueden considerarse como causas que obran libremente, pues de lo contrario esos movimientos no serían necesarios ni inevitables y las inteligencias creadas podrían invertir el orden del universo a su arbitrio. Por eso, en atención a esta causa han sido puestas por los filósofos las inteligencias segundas igualmente inmutables que la primera, luego, puesto que existe la misma razón para este efecto y para los demás, debe pensarse que las inteligencias son causas que obran necesariamente en todos los casos, en la medida en que pueden conocerse por razón natural. Con esto se prueba *a fortiori* la segunda parte acerca del hombre; en primer lugar, porque el obrar de manera no necesaria implica perfección o imperfección; si perfección, ¿cómo la atribuiremos a los hombres, siendo así que no participan de ella las inteligencias? Si imperfección, ¿por qué la atribuiremos a los hombres más bien que a los brutos? En segundo término, porque el hombre está sometido a las influencias celestes, igual que las demás cosas inferiores; pero las causas inferiores tienen, por influencia celeste, cierta necesidad en sus efectos; luego, en virtud de la misma influencia, participan de esa necesidad las acciones y costumbres humanas; la experiencia misma y las predicciones de los astrólogos parecen persuadir esto suficientemente.

4. *Cuarto.*—La cuarta razón consiste en que, si alguna causa obra sin necesidad, es preciso que posea alguna facultad o potencia dotada del poder de detener su operación, incluso habiéndose cumplido todos los requisitos para obrar; pero en las cosas creadas no existe ninguna potencia que sea tal; luego tampoco existe libertad o carencia de necesidad en el obrar. La mayor es manifiesta *a contrario* por lo dicho en la sección anterior; porque la causa segunda no obra nada a no ser mediante alguna facultad suya; pero es principio de una operación necesaria aquella facultad que la ejerce necesariamente, una vez

puestos todos los requisitos; luego, para que alguna acción no sea necesaria, es preciso que alguna potencia posea la manera opuesta de obrar. La menor se prueba porque, si hubiese alguna potencia de esta clase, sería o el entendimiento o la voluntad, ya que hemos dicho que en todas las cosas inferiores no hay ninguna que sea tal; pero esto no puede atribuirse al entendimiento, ya que, conocida suficientemente la verdad, necesariamente presta su asentimiento, como sabemos por experiencia; luego el entendimiento es, de suyo, una potencia determinada a una sola cosa. Y si alguna vez no queda bastante determinado, ello ocurre únicamente por insuficiente aplicación del objeto o porque las razones propuestas pugnan entre sí y vienen como a resistirse mutuamente; pero esto no basta para la indiferencia en el obrar, como hemos explicado arriba, guardando la debida proporción, en el caso de las potencias inferiores.

5. Tampoco la voluntad parece poseer ese modo de obrar, ya que en el entendimiento es una potencia más perfecta que la voluntad; por tanto, si él no participa de esta manera de obrar, tampoco la voluntad. Además, porque la voluntad no obra si no es movida y determinada eficazmente por el entendimiento; porque la voluntad es una potencia ciega, que no puede pasar al acto si no es conducida por el intelecto, ni puede resistir a éste si mueve e impera con eficacia, pues de lo contrario podría haber un defecto en la voluntad aunque el entendimiento haga cuanto pueda para dirigirla, cosa que no admiten los tratadistas de filosofía moral.

6. Se confirma esta razón, en primer lugar, porque la voluntad (y lo mismo ocurre con el entendimiento) obra necesariamente en sus actos más importantes, como el amor del bien en cuanto tal y la tendencia al último fin; luego en todos. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque cada facultad tiene un único modo de obrar, sino también porque o el obrar por necesidad es mejor que obrar sin ella, o no. Si es mejor, entonces, si la voluntad alcanza ese modo de obrar en los actos perfectísimos, lo alcanzará en todos. Si no es mejor, entonces, por la misma razón por la que la voluntad no posee ese modo más perfecto de obrar en todos sus actos, y en los que le son propios en grado sumo, no lo poseerá en los demás.

7. Se confirma, en segundo lugar, porque si la voluntad es libre en alguna de sus operaciones, o tiene esa libertad en el instante en que obra o antes de obrar; no en el mismo instante, porque entonces ya obra necesariamente; pues, así como cuando una cosa existe, existe necesariamente, igualmente cuando obra, obra necesariamente. Tampoco antes de obrar, ya que entonces no ejerce ninguna acción no necesaria. Además, porque incluso entonces necesariamente no obra.

Observaciones con las que se expone el sentido de la cuestión

8. *«Libre» y «necesario» se toman en muchos sentidos.*— Aunque esta cuestión general versa sobre todas las causas creadas, e incluso puede extenderse también a la increada, no obstante, la trataremos en especial con referencia a las acciones humanas, no sólo porque nos son más conocidas y se disputa de ellas con mayor frecuencia, sino también porque, a propósito de todos los agentes inferiores, suponemos que en ellos no tiene lugar otro modo de obrar sino por necesidad, como se ha indicado en la sección anterior; y de los agentes superiores sólo podemos filosofar según cierta proporción con nuestras cosas, en cuanto coincidimos con ellos en el entendimiento y en la voluntad. Ahora bien, para que quede claro el sentido de las palabras, debe advertirse que los términos «necesidad» y «libertad», «libre» y «necesario», pueden tener diferentes acepciones. En efecto, hablando propiamente y a la manera dialéctica, «necesario» se opone tanto a lo imposible como a lo que tiene posibilidad de no existir, de igual manera que se dice necesaria aquella acción que no puede no existir o producirse, sobreentendiendo siempre la hipótesis indicada, a saber, que se hayan puesto todos los requisitos para obrar; de esta necesidad de la acción nos hemos ocupado en la sección que precede. En otro sentido, suele tomarse «necesario» en cuanto se opone a voluntario; según esta acepción, para que una acción se llame necesaria no basta que no pueda no ejercerse, sino que también es preciso que no sea voluntaria, lo cual puede ocurrir de dos modos; negativamente o contrariamente; del primer modo se dicen necesarias todas las acciones de las cosas carentes de

conocimiento, aun cuando sean máximamente naturales; pues, aunque metafóricamente puedan llamarse espontáneas, en cuanto están conformes con el apetito natural y metafórico, sin embargo no son voluntarias en sentido propio, ya que no proceden del conocimiento, sin el cual no puede haber voluntario, según consta por el lib. III de la *Ética*, c. 1, y trata Santo Tomás en I-II, q. 6, a. 1 y 2. Del segundo modo se dice necesario lo que es violento y coaccionado, puesto que va contra el propio apetito elícito, ya sea perfecto, como el racional, imperfecto, como el sensitivo. Y de este modo la acción del bruto, si procede del mero apetito, aun cuando sea necesaria en el primer sentido, no lo es según estos modos posteriores, por no ser violenta ni puramente natural, sino espontánea; mas de este modo será necesaria la acción si el bruto se ve obligado a hacer algo en contra de su propio apetito; y, a este respecto, ocurre lo mismo con las acciones humanas. En este sentido se dice en II Cor., 9: *No por tristeza o por necesidad*, etc.; aunque las acciones humanas pueden decirse también necesarias de otras maneras, aun cuando sean voluntarias, e incluso aun cuando sean libres, a saber, porque se hacen por necesidad de precepto, acerca de la cual se dice en I Cor., 7: No teniendo necesidad, sino poseyendo el dominio de su voluntad. O porque se hacen por cierto sometimiento servil, a la manera como se dicen necesarias las acciones de un siervo, principalmente si las realiza por temor.

9. Mas porque «libre» se opone a «necesario», se dice de casi tantos modos como «necesario» mismo. Pues si se cree que «libre» es derivado del verbo «librar», de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, cosa que apenas se encontrará fuera de la acción divina; aunque se dé también, a su manera, en algunas humanas, sobre todo en las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia. En este sentido se toma a veces «libre», en cuanto excluye no sólo la necesidad propia, sino también la servidumbre, como, en la Sagrada Escritura, los santificados por la gracia o la gloria se dicen peculiarmente libres, a saber, de la servi-

dumbre del pecado. En otro sentido se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria; y esta libertad no excluye la primera necesidad, que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia o la coacción; de esta manera es evidentísimo que se dan acciones no necesarias, no sólo en los hombres, sino también en los brutos, aunque dichas acciones sean en los hombres tanto más perfectas cuanto más perfecta es en ellos la razón de voluntario. De aquí tomaron ocasión algunos, especialmente los herejes, para decir que las acciones del hombre no son libres por otra razón sino porque son perfectamente voluntarias, de suerte que «libre» sea derivado, no del verbo «librar» sino del verbo *libet* (agrada). En último sentido, y propísimo, se llama acción libre a la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no-necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filósofos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres, en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa.

Primer error que niega la libertad

10. Pues bien, en esta cuestión hubo un antiguo error de algunos filósofos, los cuales afirmaron que todos los efectos y acciones de las causas del universo, incluso de las voluntades humanas, provenían de cierta necesidad fatal, nacida de la conexión de todas las causas y del influjo de los cielos y de las estrellas. Así lo refiere S. Agustín, en el lib. IV de las *Confesiones*, c. 3 y en V *De civitate Dei*, c. 1, donde Luis Vives cita a Demócrito, Empédocles y Heráclito en favor de esta sentencia, que suele también atribuirse comúnmente a los estoicos, aunque sin razón, como diré después. Posteriormente siguieron este error muchos herejes, como Simón Mago, Bardesanes, Prisci-

liano, Manes y otros, según consta por San Agustín y otros escritores antiguos. El mismo error han suscitado en la actualidad los herejes, como refieren por extenso los doctores modernos, que disputaron sapientísimamente contra ellos. Pero no han enseñado este error de igual modo ni bajo los mismos principios, según creo, pues algunos atribuyeron esta necesidad a la influencia de los astros, otros al concurso o a la moción divina, o bien a la eficacia de la divina voluntad, o a la gracia. Por otra parte, algunos negaron la libertad absolutamente y en todos los actos, tanto internos como externos, tanto buenos como malos, mientras que otros únicamente en las acciones morales u honestas, pero no en las civiles o indiferentes.

11. Ahora bien, casi ninguno de los citados filósofos o herejes declaró suficientemente si esta necesidad que atribuyen a las acciones humanas procede de la intrínseca naturaleza del hombre o sólo de la acción de alguna causa extrínseca, pues únicamente de este segundo modo explican esta necesidad. No obstante, si se expresaron consecuentemente, es preciso que hayan pensado que esta necesidad se funda también en la intrínseca naturaleza del hombre, porque en él no existe facultad alguna que por su naturaleza sea indiferente en sus acciones. En efecto, si las cosas no se mueven violentamente, sino de acuerdo con la exigencia de su naturaleza, cada cosa se mueve según la aptitud natural que de suyo tiene para moverse; consiguientemente, puesto que el influjo de los cielos y el concurso de Dios no es violento, sino natural, si el hombre obra siempre necesariamente en virtud de tales causas, es indicio de que, por su naturaleza, exige ese modo de obrar. Paso por alto las opiniones de aquellos que atribuyen esta necesidad a la gracia divina o al pecado original, que no son causas naturales, sino meramente extrínsecas y preternaturales o sobrenaturales, porque el tratamiento y refutación de esos errores no incumbe al metafísico, sino al teólogo, toda vez que la consideración del pecado original y de la gracia, y de otras causas semejantes, excede la razón natural. Así pues, contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínse-

ca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente.

Se demuestra que el hombre obra muchas veces libremente

12. Afirmo, pues, en primer lugar, que es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad. Esta conclusión se demuestra, primeramente, por el consentimiento común de los filósofos. En efecto, así opinan acerca de la libertad humana Aristóteles y los peripatéticos, según consta por Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 1 y siguientes, donde distingue las potencias racionales de las irracionales y concede únicamente a las primeras el poder intrínseco de obrar por sí mismas cosas contrarias, a saber, por libertad interna; y en III de la *Ética*, donde al principio establece esta libertad como fundamento de toda la doctrina moral. La misma libertad reconoció Platón, según resulta claro por el *Gorgias* y por el último libro de la *República*; asimismo los estoicos excluían las voluntades humanas de la necesidad del hado que afirmaban en las demás cosas, como atestigua San Agustín, lib. V *De civitate Dei*, c. 10, donde Vives, apoyándose en Plutarco —lib. I *De placitis*—, refiere que los estoicos pensaban de la libertad humana igual que Platón. También Cicerón, en el libro *De adivinatione* y en el *De natura deorum*, para defender la libertad humana negó la presciencia divina, por pensar que ésta era contradictoria con la libertad humana, la cual creyó que era evidente hasta por la misma experiencia de las cosas. De esta manera —como dice San Agustín arriba—, *para hacer libres a los hombres los hizo sacrílegos*. Consiguientemente, es señal de que esta verdad resulta bastante manifiesta por la luz natural, ya que ha sido admitida de

común acuerdo por los filósofos más sabios y por sus escuelas. También defienden con toda constancia esta verdad los Padres de la Iglesia, todos los escolásticos y los filósofos católicos; no es preciso citarlos ahora a todos, sino únicamente a los que trataron esta verdad apoyándose en los filósofos y en principios filosóficos, como Eusebio, lib. IV *De praeparat. Evang.*, en todo él; Gregorio Niseno, en los cuatro libros *De philosoph.* que se le atribuyen y que se encuentran en Nemesio, lib. *De natura hominis*, donde desde el c. 32 hasta el 42, se ocupa de esta cuestión; Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25; y S. Agustín, en el tomo I, en los tres libros *De libero arbitrio*; y en el tomo VII, discutiendo contra Pelagio y defendiendo el libre albedrío y conciliándolo con la gracia, procediendo por principios teológicos, supone cierta esta verdad natural y demuestra que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Aproximadamente de igual manera proceden Próspero, S. Anselmo, S. Bernardo y otros Padres que escribieron sobre la concordia del libre albedrío con la gracia y la presciencia. De aquí resulta claro incidentalmente que, cuando estos y otros autores antiguos defienden el libre albedrío, no tratan de la libertad únicamente en cuanto se opone a la coacción, sino también en cuanto excluye la necesidad de obrar; de lo contrario, no se esforzarían por conciliar la gracia, la providencia o la predestinación con la libertad, puesto que es evidentísimo que nosotros no realizamos por coacción, sino espontáneamente las cosas que hacemos por voluntad. Pero la dificultad sólo podía versar sobre la indiferencia en la operación; consiguientemente, ponen su empeño en defender esta indiferencia y en armonizarla con la gracia y con la moción divina.

13. *Se demuestra la afirmación por experiencia.*—En segundo lugar, podemos argumentar apoyándonos en la experiencia; porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo, y para ello nos valemos de la razón, del discurso y de la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; consiguientemente, la elección depende de nuestro arbitrio; de no ser así, en vano se nos hubiera concedido esta facultad de deliberar y consultar, como acertadamente dijo Damasceno en el lugar antes citado. A esto

se añade el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad.

14. *Objeción que quita fuerza a la experiencia.*—Dirá alguno que con todos estos indicios y experiencias sólo se prueba evidentemente que el hombre, en sus operaciones, es dirigido y movido por la razón, mas no que las ejerce libremente. Porque todas esas cosas que se proponen en el argumento —a saber, castigos y premios, exhortaciones, deliberaciones, etc.— únicamente parecen contribuir a que las acciones mismas o sus objetos sean aprehendidos y juzgados como dignos de que se tienda a ellos o de que se huya de ellos, pero no a que sean elegidos con libertad. Por eso, quien se mantuviese con pertinacia en la opinión contraria diría consecuentemente que, puesta la aprehensión que nace de todas aquellas causas y circunstancias, el hombre es determinado necesariamente a obrar esto o aquello; pero la aprehensión misma o el juicio son necesarios una vez aplicadas tales causas; y la aplicación de dichas causas muchas veces procede de fuera, y entonces tampoco puede ser libre, sino necesaria para el hombre; aunque hay ocasiones en que procede de la voluntad propia, como cuando el hombre voluntariamente consulta o inquiere para elegir; en tal caso, de esa misma voluntad se dirá que nace necesariamente de otra aprehensión o juicio; y, de esta manera, siempre habrá que detenerse en alguna primera aprehensión o juicio proveniente de las causas eternas. Puede confirmarse esta evasiva, porque también tenemos experiencia de que algunos brutos son refrenados, para no hacer algo, por los castigos que se les imponen, de suerte que la memoria del castigo anterior basta muchas veces para esto. Y, de manera semejante, son inducidos con beneficios y con algunos signos o palabras por modo de exhortación o de estímulo, todo lo cual, y otras cosas análogas, no se emplean con los brutos porque ellos tengan potestad de obrar o no obrar, sino porque se mueven diversamente según las diversas aprehensiones, en verdad espontáneamente, pero por necesidad, de acuerdo con la exigencia de la

aprehensión; luego de este modo puede uno tratar de mover al hombre a obrar valiéndose de exhortaciones, consejos, etc. y desde luego con mayor perfección en lo que concierne al discurso de la mente y a la captación de todas las razones que pueden determinar al apetito o a la voluntad, pero no en lo que atañe a la indiferencia o carencia de necesidad. Puede confirmarse, en segundo lugar, porque, si suponemos que Dios obliga alguna vez a la voluntad del hombre dotado de razón (ya que damos por supuesto que Dios puede hacerlo), en tal caso el hombre creería obrar por su propio arbitrio y libertad, tal como ahora obra, ya que experimentaría que era movido por su razón y su voluntad y no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría inferido extrínsecamente; así, pues, de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de operaciones libres en el hombre.

15. *Se refuta la objeción.*—Se responde: estos argumentos concluyen que esta experiencia no es tan manifiesta y evidente que no deje a un hombre protervo alguna posibilidad de tergiversarla; de lo contrario, no hubiera podido darse entre los hombres diversidad de opiniones o de errores acerca de esta cuestión. A pesar de todo, si queremos considerar plenamente nuestro modo de obrar, con facilidad saldremos al paso de las objeciones antedichas. Así pues, tenemos experiencia de que, no sólo cuando cambia el conocimiento o la aprehensión del objeto, sino también cuando permanece la misma, depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquel, y otras cosas semejantes. Luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón, sino en la libertad o indiferencia. Además, experimentamos que, incluso después de conocer la amenaza del castigo o la promesa del premio, cae bajo nuestra potestad el dejarnos o no dejarnos mover por aquella razón; y lo mismo ocurre con los ruegos, las exhortaciones y otras incitaciones parecidas. Finalmente, tras la deliberación sobre los medios, con frecuencia elegimos uno más bien que otro sólo porque queremos. Y con esto resulta claro también que no hay semejanza con lo que se

aducía acerca de los brutos. En cuanto a la confirmación sobre la potestad divina de inferir necesidad, decimos primeramente que esta evidencia natural excluye los milagros o las acciones extraordinarias de Dios. Por eso basta que, apoyándonos en los efectos, demostremos que en nuestra facultad intrínseca se da este modo de obrar y, consecuentemente, que no le es connatural, o congruente con las naturalezas de las cosas, el ser extrínsecamente movido por Dios de otra manera; y que eso no puede afirmarse de alguna obra nuestra, y mucho menos de todas, a no ser que conste por revelación.

16. En segundo lugar, podemos añadir un experimento tomado de las acciones humanas moralmente malas, que no pueden atribuirse a una moción divina que imprima necesidad sin manifiesta impiedad contraria a la misma luz natural; consiguientemente, las acciones malas proceden de nuestra libre determinación. Tanto más cuanto que Dios no sólo prohíbe, sino también castiga gravísimamente estas acciones; pero esto sería injustísimo si impusiese necesidad en orden a ellas. Con ello queda también claro que el castigo y el premio no se confieren al hombre únicamente por causa de las acciones subsiguientes, a saber, para estimularlo a ellas o retraerlo de ellas, sino también, precisa y esencialmente, por razón del bien o del mal que en ellas ha realizado. Y por la misma causa el hombre es considerado digno de alabanza y de honor en atención a sus acciones, cosas todas que resultarían ininteligibles sin la libertad. También se confirma por ello que éste es el común modo de pensar de todos los hombres acerca de las acciones humanas. Porque todos juzgan que son dignos de castigo aquellos que obran mal, por el hecho de que obrar así depende de su voluntad y potestad, por lo cual lleven a mal la injuria inferida por un hombre que tiene uso de razón pero no la inferida por un demente o por uno que no la advierte; es más, no consideran injuria el daño inferido por éstos. En consecuencia —como acertadamente señala Eusebio arriba—, incluso aquellos que niegan el libre albedrío, al llevar a mal las injurias que les causan otros hombres y tratar de vengarlas, están confesando, quiéranlo o no, que les han sido inferidas libremente; porque si aquéllos no hubieran tenido potestad de

no causar tales daños, en ese caso no habría ningún motivo de injuria ni de justa ira o venganza. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 7, dice que no hay virtud ni vicio en aquello que se hace por necesidad, cosa que también enseñó con graves razones Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus*; y S. Agustín, lib. *De vera relig.*, c. 13 y 14, y en la *Carta XLVI*, diciendo que, eliminado el libre albedrío, queda eliminado el juicio y el castigo justo, e incluso la reprensión; y Crisóstomo, en *Homil. LX in Math.* y en los sermones sobre la providencia; y Clemente Alejandrino, lib. I *Stromaton*, y otros muchos.

17. Por último, podemos argumentar con una razón *a priori*, que debe tomarse del modo y perfección cognoscitiva de la naturaleza del entendimiento; porque la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; luego el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él: luego el bien que no se juzga necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido —como declaramos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan asimismo del modo libre de obrar. El antecedente se probará después al tratar de las perfecciones de Dios. Se demuestra la consecuencia, no sólo porque la libertad perfectísima sigue, según nuestro modo de entender, a la intelectualidad perfectísima; luego según la participación de la intelectualidad será también la participación de la libertad; sino también porque se da la misma razón propor-

cional, a saber, que la criatura intelectual puede percibir algún bien como necesario o como indiferente, es decir, como bien absolutamente o sólo relativamente, esto es, que lleva anejo algún mal, inconveniente o dificultad; así pues, la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad.

Se demuestra que en el hombre existe alguna facultad libre

18. De esta primera conclusión se sigue una segunda no menos evidente: existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción y otra, o sea, la opuesta. Todas las partes de esta afirmación se encuentran de tal manera conexas que una es consecuencia de la otra. Así pues, en la afirmación que precede hemos probado el uso de la libertad que experimentamos en nosotros mismos; y de este uso se colige evidentemente alguna facultad libre, como del acto se infiere la potencia. Mas añadimos que esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre si no es activa y en cuanto es activa. Esta parte debe tenerse muy en cuenta a fin de explicar correctamente y defender la libertad de albedrío. Y se demuestra así; la pasión en cuanto pasión no puede ser libre para el paciente como tal, sino sólo en la medida en que la acción de la que proviene tal pasión es libre para él; luego la libertad no se da formal y precisivamente en una potencia paciente en cuanto tal, sino en una potencia agente. La consecuencia es manifiesta, ya que a la potencia pasiva en cuanto tal únicamente responde la pasión, como a la activa la acción; luego si la pasión es libre únicamente por denominación tomada de la acción libre, la facultad o dominio de la libertad no puede existir en una potencia pasiva en cuanto tal, sino en una activa. Se prueba el antecedente porque la acción, si procede del sujeto —en el sentido en que hablamos de ella ahora—, infiere necesariamente una pasión y, de manera inversa, la pasión ni puede existir sino en cuanto es inferida mediante la acción ni puede no existir si la acción emana del agente; así

pues, toda la libertad e indiferencia versa sobre la acción en cuanto acción, y sobre la pasión únicamente en cuanto se infiere de la acción; luego la potencia libre debe ser una potencia activa en cuanto activa, y no en cuanto pasiva.

19. *La potencia pasiva en cuanto tal no es libre.*—Se dirá: la potencia pasiva en cuanto pasiva puede ser de suyo indiferente para diversos actos o modos contrarios, como es evidente en la materia prima y en una superficie de suyo indiferente para la blancura o la negrura; luego por la misma razón puede ser facultad libre una potencia pasiva en cuanto tal. Se responde negando la consecuencia, ya que para la libertad no basta la indiferencia para varios actos y la carencia de ellos, sino que es necesario un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes; mas este poder no puede darse en la facultad pasiva en cuanto tal, sino en la activa. La razón consiste en que, si la facultad es indiferente sin un poder interno de determinarse, en lo que de ella depende siempre y necesariamente permanecerá en la misma disposición e indiferencia o carencia de todo acto, hasta que sea determinada por otra. Y esto, en verdad, podrá ser libre con respecto a la otra causa que realice la determinación, pero no con respecto a la que la reciba. Así, si suponemos que el cielo es indiferente, de modo meramente pasivo, para el movimiento y la quietud, no es posible entender que el movimiento o la quietud sean libres con relación al cielo, ya que éste no tiene el poder de determinar una de estas dos cosas, sino que ese movimiento podrá denominarse libre con respecto a otro agente, si precede de una voluntad libre. Y lo mismo ocurre, en general, con toda potencia pasiva en cuanto pasiva; porque la potencia pasiva en cuanto tal no puede cambiar su disposición natural; pues, además de la causa material, se requiere la eficiente, precisamente porque el paciente como tal no puede transformarse a sí mismo; luego tampoco puede una potencia pasiva, en cuanto pasiva, tener la facultad de incoar su determinación, ya que la determinación no se lleva a cabo sin alguna inmutación y, consiguientemente, tampoco sin alguna efectuación.

20. *Se refuta una objeción.*—Se opondrá: la potencia pasiva en cuanto tal puede resistir o no resistir a la acción; luego por

esta razón podrá entenderse la libertad en una potencia pasiva como tal, concretamente si suponemos que depende de su poder el resistir o no resistir al agente. Así, quienes afirman que el amor no es producido por la voluntad, sino que es impreso en ella por el objeto conocido o por el conocimiento mismo, dirán, empero, que aun cuando el objeto o el conocimiento, en cuanto de ellos depende, obren necesariamente, no obstante, el amor es libre con respecto a la voluntad porque ésta tiene poder para resistir o no resistir a tal efectuación o impresión del amor. Se responde, en primer lugar, que, como la voluntad, considerada indeterminadamente, es de suyo indiferente para recibir o no recibir el amor, resulta incomprensible que por sí misma y por su pura entidad y potencia pasiva resista a la impresión del amor; porque la resistencia sólo puede proceder formalmente de algo contrario o incompatible, mas no del sujeto capaz en cuanto tal. Además, de aquí resulta que tal resistencia no puede ser indiferente y libre, ya que únicamente nace de la formal incompatibilidad u oposición de las entidades; por ello, si la voluntad, por ejemplo, a veces resiste formalmente por su misma entidad a la impresión del amor, resistirá siempre y necesariamente, porque siempre tendrá la misma incompatibilidad formal; y si no la tiene, nunca resistirá, a no ser que se añada algo en cuya virtud sea incompatible y resista, y entonces podrá distinguirse la libertad en la realización o no realización de eso. Así, en el ejemplo propuesto, si admitimos en el objeto o en el conocimiento la existencia de un poder productivo del amor, la voluntad sólo podrá resistir a esa actividad de uno de estos dos modos; o apartando el objeto o su consideración, cosa que no puede realizar sino obrando o queriendo algo, o no colaborando con el mismo objeto o conocimiento, lo cual supone que la voluntad misma es causa eficiente, al menos parcial, de ese amor, y de esta manera la indiferencia de la libertad queda siempre reducida a la facultad de hacer algo en cuanto tal.

21. *De qué clase es la libertad divina. En qué radica la libertad creada.*—Se dirá, por último, que en Dios hay libertad perfectísima, a pesar de no consistir formalmente en una facultad de obrar. Y se demuestra esto, no sólo porque la facultad activa únicamente se da en Dios con respecto a las acciones *ad extra*,

mientras que la libertad consiste formalmente, y de manera esencial y primaria, en el mismo acto de amor, que es inmanente en Dios, para hablar a nuestro modo, sino también porque —como diremos después— la potencia activa en Dios es conceptualmente distinta de la voluntad; pero sólo la voluntad es potencia formalmente libre, según diremos poco más abajo. Se responde que nos referimos a la libertad creada, que se ejerce próxima y primariamente sobre los actos de la misma facultad libre. Pues —como rectamente observó Escoto, *In I*, dist. 39, *Quantum ad primum dico quod voluntas*— la libertad puede entenderse o en orden a los diversos actos inmanentes en la misma potencia, o en orden a los diversos objetos, o en orden a los diversos efectos extrínsecos. Esta última relación o indiferencia es posterior y cuasi consiguiente a la libertad, en cuanto la potencia que quiere libremente es también eficiente de aquello que quiere, o puede aplicar una potencia que lo efectúe. En cambio, la segunda relación es formalmente requerida y por sí misma suficiente para la libertad, si tiene indiferencia; no obstante, el tener esta indiferencia en el mismo acto inmediatamente con respecto a los objetos sin ninguna adición o inmutación es propio de solo Dios, como demostraremos más abajo al ocuparnos de Él, y por ello la libertad de la voluntad divina no existe formalmente en una facultad activa, ni tampoco en una facultad receptiva, sino sólo en cierta eminencia del mismo acto purísimo. La libertad de la criatura, por el contrario, no puede determinarse a los objetos sino por mediación de algunos actos segundos añadidos a la facultad libre, respecto de los cuales sea indiferente por modo de acto primero. Y, con referencia a los mismos, decimos que esta facultad tiene libertad en cuanto es efectiva de dichos actos, y no formalmente en cuanto es receptiva, ya de esos mismos actos, ya de otra cosa ordenada a ellos.

22. *De acuerdo con la opinión de los filósofos.*—Y, en este sentido, todos los filósofos, en especial Aristóteles, explican nuestra libertad por el poder de obrar y no obrar, o de obrar lo opuesto; así, en el lib. I de *Magn. moral.*, c. 9, dice que *está en nuestro arbitrio el hacer cosas buenas y malas*, y lo desarrolla ampliamente en III de la *Ética*, sobre todo en el c. 5; pero los bienes y los males morales, de que se trata allí, consisten formal y propia-

mente en los actos de la misma voluntad. Por eso concuerdan también con esta verdad expresiones semejantes de la Sagrada Escritura: *Quien pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo, Ecles.* 31; y aquélla: *O haced el árbol bueno y su fruto bueno, o haced el árbol malo y su fruto malo*, Mt., 12. San Agustín exponiendo estas palabras, lib. *Contra Adimant. manich.*, c. 26 dice: Cae bajo el poder de la voluntad el cambiarse de tal manera que pueda obrar el bien. Y Metodio, lib. *De libero arbitrio*, explica la libertad por la razón de que se ha conferido al hombre el poder de hacer lo que quiera; algo semejante se lee en Basilio, homilía *Quod Deus non sit auctor malorum;* en Nacianceno *Orat.* 1, y en otros que se han de citar más adelante. Por último, el Concilio de Trento, sesión VI, c. 4, cán. 4 y 5, para defender la libertad de nuestra voluntad, enseña que ésta no se comporta en sus actos de modo meramente pasivo, sino que los realiza activamente, insinuando que el uso de la libertad consiste en la acción, y la facultad de la libertad en alguna potencia en cuanto activa. Con esto queda demostrado también que entre las causas eficientes creadas hay algunas que obran libremente, lo cual constituye el objetivo principal de la presente disputación.

23. Ahora se ofrecía ocasión de explicar cuál sea esta facultad que goza de tal libertad en su operación. Además, cuál sea su indiferencia, y en qué reside. Pero estas cuestiones se tratarán al resolver los argumentos, pues cada uno de ellos acarrea graves dificultades en virtud de los argumentos propuestos.

Sección IV

Posibilidad de armonizar la libertad o contingencia de acción de la causa segunda, sin que obste el concurso de la primera; y, consiguientemente, en qué sentido es verdad que causa libre es aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo

1. Se apunta a esta dificultad en el segundo argumento consignado al principio de la sección 2, y la toca también Escoto en el argumento de que la causa segunda o la voluntad

creada no puede obrar nada si no es movida por la primera; pero cuando es movida por Dios, ella se mueve necesariamente; luego su movimiento, con respecto a ella misma, nunca es libre y contingente. La mayor es, en sus términos, de Santo Tomás, I, q. 105, a. 1, ad 3, y a. 4 y 5; y se demostrará más adelante, al tratar de la dependencia de las causas segundas con respecto a la primera. La menor es del mismo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, donde dice: *Es imposible que Dios mueva a la voluntad y que la voluntad no se mueva.* Y puede defenderse fácilmente, no sólo por la eficacia y perfección de la moción divina, sino también por la mutua relación entre el mover y el ser movido. Se propone de otro modo la misma dificultad; causa libre es aquella que, puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar; pero uno de los requisitos para que la causa segunda obre es la moción de Dios, puesta la cual no puede obrar y no obrar, sino que obra necesariamente, de igual manera que, no puesta aquélla, necesariamente no obra; luego esa definición repugna a toda causa segunda y, en este sentido, no hay ninguna contingencia o libertad con respecto a ella, sino sólo con respecto a la primera.

Se expone la primera formulación

2. Esta dificultad es una de las principales de la presente materia, y ofrece ocasión de explicar más ampliamente qué es la causa libre o qué condiciones requiere y, al mismo tiempo, exponer la definición comúnmente admitida de causa libre. Pues bien, los autores —arriba citados— que ponen toda la razón de la libertad en la indiferencia objetiva (por así decirlo), resolverán fácilmente la presente dificultad diciendo que es potencia libre aquella que, puestos todos los requisitos por parte de ella, todavía permanece indiferente o no determinada a una sola cosa en virtud del objeto, y por ello en nada obsta al uso de la libertad el hecho de que, puesta la moción de la causa primera, la voluntad ya quede determinada a una sola cosa, de suerte que no pueda no realizar el acto para el que es movida. En este sentido, para resolver la primera dificultad se aplica la conocida distinción entre necesidad en sentido com-

puesto y en sentido dividido; pues, el que la voluntad movida por Dios obre necesariamente, sólo es necesidad en sentido compuesto, por lo cual no es incompatible con la libertad del acto necesario de esa manera. A la segunda responderán restringiendo la mayor y la definición común de facultad libre entendida como aquella que puede obrar y no obrar, puestos todos los requisitos, concretamente por parte del entendimiento y de la misma voluntad, pero no por parte de Dios. Antes que estos autores modernos indicó esta modificación Almain, en sus *Moralibus*; y, si bien no la aprueba, tampoco la impugna suficientemente.

3. Por eso los teólogos modernos antes citados han elaborado otra definición de acto libre: es el movimiento de la voluntad realizado en virtud de un juicio de la razón tal que por sí mismo, o por el objeto que propone, no baste para determinar la voluntad a una sola cosa. La confirman, en primer lugar, porque toda la libertad de la voluntad nace del juicio de la razón; luego el acto libre se define de manera excelente y suficiente por el orden a tal juicio o, lo que es igual, por el orden a todos los requisitos por parte del intelecto y de la voluntad. En segundo término, porque para la libertad basta la indiferencia del objeto y no se requiere la indiferencia de la potencia, como resulta claro en la voluntad divina, que de suyo siempre está determinada a una sola cosa; no obstante, siéndole indiferentes los objetos creados, esto basta para que los quiera libremente; luego también bastará lo mismo para el acto libre de la voluntad.

Refutación de la opinión indicada

4. Toda esta doctrina arranca de un fundamento falso, según he demostrado en la sección inmediatamente anterior; y parece que la ocasión de error estuvo en no haber establecido la suficiente distinción entre la raíz de la libertad y la libertad formal de la potencia y del acto. En efecto, la indiferencia del juicio es raíz de la libertad —como quedó señalado arriba y opinan comúnmente los teólogos—, pero no es la misma libertad formal, ya que el juicio no es libre en sí ni procede

luto. La primera razón en que se apoya dicha definición únicamente prueba que el juicio indiferente es la raíz de la libertad; mas de aquí no resulta que la definición de acto libre se complete añadiendo que proceda de tal juicio, sino que debe añadirse que proceda de la facultad acorde con el juicio, no impedida ni sometida a necesidad extrínseca, lo cual se explica en la definición común mediante las palabras *puestos todos los requisitos, puede obrar y no obrar*. En la segunda demostración se supone una cosa falsa cuando se dice que, para el acto libre, la indiferencia del objeto es de tal manera suficiente que no resulta necesaria la indiferencia de la potencia; pues, ¿cómo va a ser libre el acto si la potencia no es indiferente para ejercerlo? O también, ¿por qué se dice indiferente el objeto en razón de objeto, a no ser porque no imprime necesidad a la potencia, sino que la deja indiferente? En cuanto al ejemplo de la voluntad divina, o utiliza un supuesto falso o está fuera de la cuestión, ya que se aduce en un caso desemejante. Efectivamente, la voluntad divina, aunque de una manera más elevada y perfecta, con todo, es verdaderamente indiferente de suyo para querer los objetos creados, pues no está naturalmente determinada a ello; de lo contrario ¿cómo sería libre? Y, aunque se haya determinado desde la eternidad y siempre persevere necesariamente en esta determinación, no obstante, la determinación misma (sea lo que fuere) procede de la libertad y su necesidad no es de naturaleza, sino de inmutabilidad, la cual no elimina la propia indiferencia que de suyo posee la cosa libre. Sin embargo, porque en la voluntad de Dios no se da realización de su propio acto ni composición de potencia y acto, dicha indiferencia no está en potencia con respecto al acto, sino en acto puro con respecto a los objetos; por ello, en este aspecto no debe compararse la indiferencia de la libertad creada con la divina.

Explicación de la definición de libertad

8. Así pues, para responder cumplidamente a las dificultades propuestas, ante todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas.

Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad, y casi no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto, según se toma de Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 3, y de otros teólogos en el mismo pasaje, puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer considerado precisivamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo «si nos referimos al poder absoluto» porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una nolición —por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo—, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad.

9. Con ello se comprende al mismo tiempo que esta indiferencia de la facultad libre se salva suficientemente, de manera primaria y precisiva, por la referencia al acto o a la carencia de acto, que suele llamarse libertad de ejercicio porque en virtud de ella resulta indiferente el mismo ejercicio del acto. Ahora bien, como esta facultad libre es vital y de tal ma-

nera perfecta y espiritual que puede volver sobre sí misma y sobre sus actos, siempre que puede no ejercer libremente algún acto, puede también, mediante otro acto positivo, querer esa carencia o no querer realizar tal acto. Y de esta manera nunca se da libertad de ejercicio sin alguna libertad de especificación, pues siempre que la voluntad puede libremente no amar, puede asimismo realizar algún acto que, según su razón y especie, sea incompatible con el amor, con lo cual en ese caso se da alguna indiferencia en cuanto a la especificación del acto. Además de ésta, puede haber otra en orden a actos contrarios con respecto a un mismo objeto, en cuanto tiene posibilidad, ya de amar libremente, ya también de odiar. Y esta doble potestad está incluida también en la facultad libre tomada en sí misma y absolutamente, aunque no sea preciso que la posea acerca de todos y cada uno de los objetos, pues no es necesario que sea igualmente libre acerca de todos ellos, como diremos más adelante. Esto es suficiente a propósito de la primera parte de esta sentencia.

10. En la segunda parte de la sentencia propuesta se explica no sólo la razón de facultad libre, sino también lo que es necesario para el uso de la libertad o acto libre; pues todo esto está comprendido en la antedicha definición de libertad, y con razón, ya que toda la dificultad y utilidad de la libertad estriba en el uso y ejercicio de la misma. Debe tenerse en cuenta que hay dos maneras de decir que algo se requiere para un acto; una, como requisito previo para la acción; otra, como intrínseca o esencialmente incluido en la acción misma. Lo primero suele denominarse prerrequisito en sentido antecedente o por parte del acto primero, prescindiendo de que tal prerrequisito sea el principio propio de la acción o una condición previamente exigida para ella de cualquier modo o en cualquier género de causa. Lo segundo suele llamarse requisito en sentido concomitante o en acto segundo, por no distinguirse de la acción libre misma, que es el acto segundo de la facultad libre. Consiguientemente, cuando se dice que es libre aquello que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar, debe entenderse de los prerrequisitos en sentido antecedente y en acto primero, no de los otros. Esto mismo queda apunta-

do en la sentencia anterior al decir que la facultad libre debe estar dispuesta y próximamente preparada para la operación de tal suerte que, con esta disposición, pueda obrar y no obrar; porque en dicha preparación se incluyen todos aquellos prerrequisitos en acto primero para obrar.

11. Y, en verdad, fácilmente puede demostrarse que, para el uso libre, es necesario que, junto con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra la expresada indiferencia y aquella como doble potestad. En primer lugar, porque, de lo contrario, el cesar de obrar, por ejemplo, no procedería de la virtud y facultad intrínseca, sino del defecto de alguna condición exigida; pero esto no contribuye en nada a la libertad, ya que no hay ninguna potencia natural que obre de manera tan necesaria que no pueda dejar de obrar en alguna ocasión por defecto de una condición requerida, como la proximidad del paciente u otra semejante. Más aún: si se considera con atención, eso no es poder no obrar, sino más bien impotencia de obrar o no poder obrar con tal defecto; pero la indiferencia de la libertad no se funda en la impotencia de obrar, sino en la potencia de no obrar. Por eso, cuando la misma voluntad carece de algún acto por causa de una natural inadvertencia de la razón, esa carencia de acto no procede de la potencia de no obrar, sino de la impotencia de obrar o querer de esa manera, y por ello tal carencia no puede ser libre. Consiguientemente, para que la facultad tenga libre uso, es necesario que, puestas todas las condiciones preexigidas antecedentemente o en acto primero, pueda obrar y no obrar por su interna virtud y facultad. Y (para salir al paso de las objeciones) cuando decimos «por su interna virtud y facultad» no excluimos el concurso divino o un auxilio mayor necesario según la cualidad de los actos; pero dejamos esto a los teólogos.

12. Se demuestra que la indicada definición no debe entenderse de los requisitos en sentido concomitante; según dijimos, estos requisitos están incluidos en la acción; pues, así como la acción se requiere para obrar, así también puede llamarse requisito todo lo que está incluido en la acción. Ahora bien, la acción se requiere en cuanto es aquello por lo que, formalmente, la potencia se determina y se constituye como

agente en acto; por eso no puede incluirse en aquellas condiciones con las cuales la potencia debe ser indiferente para obrar y para no obrar, ya que eso implica una contradicción palmaria; luego tampoco debe incluirse en aquellos requisitos todo lo que pertenece a la razón intrínseca de acción o está incluido en ella de manera esencial, puesto que existe la misma razón para todos aquellos que para la acción. Esta interpretación de aquella definición se desprende de la opinión común de los teólogos, *In I*, dist. 38 y 39 e *In II*, dist. 24, y de la doctrina de San Anselmo que explicaremos en seguida.

Se resuelve la primera dificultad

13. *Doble moción de nuestra voluntad por la divina.*—Con esta interpretación se resuelven fácilmente las dos dificultades señaladas al principio. A la primera se responde que puede entenderse de dos maneras la moción de Dios con respecto a nuestra voluntad. Una, antecedente al actual concurso con el acto de la voluntad; otra, consistente en el concurso actual mismo. La primera es poco conocida en metafísica, es decir, por los solos principios naturales; pero es cierta en teología y, sea la que fuere, está contenida en las condiciones que se requieren para el acto antecedente, esto es, por modo de principio o de acto primero. Pues, aunque esta moción se lleve a cabo mediante un acto vital —que es acto segundo con respecto a la potencia en que radica—, no obstante, con referencia al otro acto en orden al cual se confiere dicha moción, se compara por modo de principio, y por ese motivo se dice que es por modo de acto primero; así el juicio «hay que obrar bien» es principio del acto de la voluntad por el que se ama tal bien; por eso, aunque en el entendimiento sea un acto segundo, con respecto a la voluntad se considera como primero; y lo mismo ocurre con otros semejantes. La segunda moción es más conocida por la luz natural, ya que físicamente es necesaria, de modo más intrínseco, para la acción de la criatura; y se cuenta esa moción entre los requisitos para el acto en sentido concomitante, puesto que el concurso de Dios está esencialmente incluido en la acción de la criatura.

14. Así pues, acerca de la primera moción debe decirse que, una vez puesta, todavía tiene la voluntad posibilidad de no realizar el acto en orden al cual se da tal moción, pues, siendo dicha moción una de las condiciones preexigidas para el acto libre, si no dejase expedita a la potencia, quitaría el libre uso porque la determinaría a una sola cosa. Entonces ¿qué libertad o elección habría, si sólo se concediese una parte?, como dijo con razón Evodio a Constancio, según consta por Turriano, lib. IV *Pro epistolis Pontific.*, c. 2. Por eso el Concilio de Trento, ses. VI, c. 4, acerca de esta moción previa, incluso en las obras de la gracia, define que, puesta ella, todavía tiene la voluntad potestad para no consentir. Y esto no atenta contra la eficacia de la moción divina, ya porque no ocurre por impotencia, sino por sabiduría, providencia y voluntad del primer motor, ya también porque, cuando Él quiere, hace asimismo, de manera eficaz, que la voluntad consienta infaliblemente, aunque pueda no consentir. Ahora bien, esencial y absolutamente no es contradictorio que, existiendo esta moción, la voluntad no se mueva con aquel acto o movimiento libre en orden al cual se da dicha moción, ni hay correlación, a este respecto, entre el mover y el ser movida, cuando una moción se compara con otro acto como principio de éste y no sólo como vía hacia el término. Del modo como dijo San Agustín en otro lugar que quien es movido de esta manera no puede dejar de sentir la moción, pero puede no consentir; mas esta cuestión presenta una difícil y prolija discusión en Teología, de la que nos abstenemos intencionadamente, y, prescindiendo de todas las opiniones, nos contentamos con la respuesta que todos admiten bajo las palabras consignadas, si bien no hay unanimidad sobre su sentido, acerca del cual no nos pronunciamos ahora.

15. La dificultad que estamos tratando afecta propiamente a la segunda moción, pues es aquella en virtud de la cual la acción de la causa segunda depende por sí y esencialmente de la primera; y, como ya he dicho, no consiste en otra cosa que en el mismo concurso de Dios. Por qué se llama a éste moción, lo explicaremos más abajo y al estudiar la dependencia de la causa segunda en su obrar con respecto a la primera. Así pues, de esta moción es cierto que, una vez puesta, la

voluntad no puede no moverse; sin embargo, negamos que esto sea contrario al uso de la libertad, ya que dicha moción no es una de las condiciones previamente requeridas para el acto, sino que está esencialmente incluida en la acción misma de la voluntad. De qué clase es este concurso o moción de Dios, cómo existe juntamente con el influjo de la voluntad creada, y si puede decirse de alguna manera anterior sin lesión de la libertad, y, finalmente, de qué manera cae bajo la potestad del hombre el tener o no tener esta moción de Dios (porque esto también es cierto y necesario para la libertad) lo trataremos en el lugar que hemos citado poco antes.

Se responde a la segunda dificultad

16. Por último, la segunda dificultad ya queda resuelta en virtud de lo dicho; efectivamente, pasando por alto la primera moción —que no hace a nuestro caso ni se habla de ella en el argumento—, acerca de la segunda o concurso de Dios se niega que sea uno de los prerrequisitos antecedentes de los que se trata en la definición de libertad, según hemos explicado, y por ello declaramos que, puesta dicha moción, la voluntad no puede dejar de moverse porque ya se supone constituida bajo su acción, mas no sin su determinación libre. Y en este sentido se responde también perfectamente mediante la distinción entre sentido compuesto y dividido; porque, establecida esta moción en sentido compuesto, la voluntad no puede no obrar, por suponerse que ya está obrando; de aquí que eso no repugne a la libertad, puesto que en la misma suposición se incluye y ya se supone el uso de la libertad, acerca del cual, como de cualquier otra cosa, se dice con verdad que cuando existe, existe necesariamente, aunque absoluta y simplemente (y esto se afirma en sentido dividido) puede no existir. Esto mismo es lo que afirmó San Anselmo, lib. *De concordia praesc.*, desde el principio, y lib. II *Cur Deus homo*, c. 17 y 19; que la necesidad que procede de una suposición antecedente elimina la libertad, pero no la que procede de una suposición consiguiente. En efecto, llama suposición antecedente a todo aquello que nosotros denominamos prerrequisito en sentido ante-

cedente, o por parte del acto primero, para el acto libre; por eso llama él a esta suposición antecedente causa de la cosa, de donde, si en virtud de tal suposición se sigue necesariamente el acto, queda anulada la libertad, a cuya razón pertenece el que la potencia, con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra para obrar y no obrar, incluso en sentido compuesto con relación a tales condiciones antecedentes, como se ha explicado. En cambio, llama suposición consiguiente a toda aquella que incluye la acción misma de la criatura, porque esa ya supone el uso libre, según queda declarado. Por tanto, la necesidad que procede de ella no puede eliminar el uso libre, ya que no es una necesidad real, sino sólo de inferencia, como dijo Santo Tomás, *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 13, quien confirma esta doctrina en el lib. II de la *Física*, lect. 15, al principio; la apoya también San Agustín, *De civitate Dei,* lib.V, c. 10.

Sección V

¿En qué facultad radica formalmente la libertad de la causa creada?

1. *Todo agente racional, y sólo él, es capaz de libertad.*—En el tercero y cuarto motivos de duda propuestos en la sección 2 se pide que expliquemos más claramente cuáles son las causas creadas que en su obrar no están sujetas a necesidad, y por qué facultad poseen este dominio. A propósito de las causas principales o que operan *ut quod*, la solución es fácil por lo ya dicho; en efecto, hemos demostrado que todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres, pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad; luego la afirmación opuesta es asimismo la razón adecuada de la afirmación opuesta. Se confirma, porque se ha probado en particular que el hombre es un agente libre, aunque es inferior a todos los del orden intelectual; luego *a fortiori* debe decirse que todos los agentes creados que poseen entendimiento poseen también libertad. Esto lo repetiremos en

particular acerca de las inteligencias creadas, cuando nos ocupemos de ellas más adelante. Y no se opone a ello el argumento basado en los movimientos o influencias celestes. Pues, por lo que se refiere a las inteligencias que mueven los cielos, aunque sean libres en otras cosas, al mover los cielos pueden ser llevadas por alguna necesidad, ya en virtud de la moción e imperio de un agente superior, ya en virtud de un fin preconcebido, al que aman y al cual tienden de manera inmutable. En cuanto a la influencia de los cielos, debe afirmarse que dicha influencia no se extiende directa y esencialmente a las cosas espirituales y materiales, no sólo porque únicamente influyen mediante el movimiento físico, del que es incapaz la realidad espiritual, sino también porque la realidad espiritual es de orden superior y, por tanto, la realidad material no tiene posibilidad de obrar directamente sobre ella. En cambio, las almas humanas son inmateriales en sí y tienen libertad en cuanto son inmateriales y obran mediante una potencia inmaterial, por lo que la influencia de los cielos no puede impedir a los hombres el uso de la libertad, aunque indirectamente, por medio del cuerpo y de sus afecciones, pueda inclinarlos más o menos a una u otra parte; pero el hombre puede, con su libertad, vencer esta inclinación y dominar a los astros.

2. *La sustancia espiritual es el principio radical de la acción libre.*—De aquí resulta claro, además, que el principio principal *quo* de la acción libre siempre es alguna sustancia o forma sustancial espiritual. Se demuestra porque semejante principio es o el alma racional o alguna sustancia superior; pero el alma racional es inmaterial, y mucho más lo es cualquier sustancia superior; luego. Se confirma, porque toda forma material, en cuanto tal, obra desprovista de inteligencia y razón, y, consiguientemente, obra de modo meramente natural; luego la forma que es principio de la acción libre debe ser espiritual.

3. *El principio próximo de la acción libre siempre es una potencia espiritual. El acto libre es elícito o imperado.*—En tercer lugar, también resulta claro por esto que el principio próximo de la acción libre es alguna potencia de la sustancia espiritual en cuanto es espiritual o intelectual. Y añado esto por razón del alma humana, la cual, aunque tiene muchas facultades, varias de ellas son

materiales porque no le convienen en cuanto es intelectual, y por ello no son principio próximo de la acción libre. La razón de esta afirmación es que el principio próximo debe ser proporcionado al principal. Además, porque una cosa no tiene dominio de sus actos sino en cuanto es intelectual; luego únicamente posee este dominio en virtud de una facultad perteneciente al orden intelectual; pero este orden es inmaterial en sí mismo y en todas las potencias próximas a él; luego. Sólo debe advertirse que una acción puede denominarse libre en doble sentido, a saber: como acto elícito, es decir, próximamente, en orden a la potencia que realiza la acción —así, el querer es libre—, o bien como acto imperado, o sea, remotamente en orden a la potencia que mueve o aplica una facultad inferior a la operación; de esta manera es libre el andar. Pues bien, cuando tratamos del principio próximo de la acción libre, debe entenderse de una acción propiamente libre en orden a su principio inmediato, y en este sentido decimos que el principio próximo de la acción libre es una facultad espiritual; porque el principio próximo de la acción que sólo es libre imperativamente puede ser a veces una facultad material en cuanto es una potencia locomotriz que reside en los miembros del cuerpo, ya que esa potencia puede estar subordinada a una sustancia espiritual superior, en la cual existe la auténtica facultad que tiene dominio sobre su acto, y mediante él, sobre la potencia inferior y su acción. Por eso, cabe decir también que, aun cuando la acción imperativamente libre se realiza próximamente —de manera física y en cuanto a su entidad— por otra potencia, la denominación de libertad sólo la recibe de una potencia superior mediante su acto; consiguientemente, aquella potencia que es principio próximo del acto esencial e inmediatamente libre, debe ser espiritual y esencialmente perteneciente al orden intelectual, en cuanto tal.

El libre albedrío no consiste en un acto o en un hábito, sino en una potencia

4. De aquí concluimos, en cuarto lugar, que el libre albedrío creado consiste directa y formalmente en una potencia tal que tiene el indicado poder y dominio sobre su propio

acto. No es necesario detenerse en refutar las opiniones de quienes dijeron que el libre albedrío consiste en algún acto, o en un hábito, o en una potencia en cuanto modificada por un hábito. De estas opiniones, sostuvo la primera Herveo, *Quodl I,* q.1; la segunda San Buenaventura, *In II,* dist. 25 a. 1, q. 4; la tercera, San Alberto, *In II,* dist. 24, a. 5. Ahora bien, dichas opiniones no son probables o emplean los términos en sentido diferente. Porque el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obrase; de lo contrario, perdería el libre albedrío por el solo hecho de dejar de obrar, cosa que es absurda; consiguientemente, el libre albedrío no puede consistir en un acto. Además, el hombre tiene libre albedrío porque puede obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación; pero es próximamente capaz de obrar por alguna potencia; luego posee próximamente la libertad por alguna potencia del alma; luego tal potencia será el libre albedrío. Además, si la libertad de albedrío consiste en algún acto, pregunto si ese acto es realizado por la potencia libre o no. Si se afirma lo primero, la libertad ya precede a tal acto, y por tanto, se da en la potencia misma con anterioridad al acto. Si se afirma lo segundo, ese acto es necesario; entonces, ¿cómo puede consistir en él la libertad de albedrío?

5. *Se responde a una objeción.*—Quizá se diga que aquel acto, aun siendo necesario, puede ser principio de una elección o deliberación libre; pues así parece que razona Herveo. Considera, en efecto, que la potencia no es apta para realizar un acto libre si no precede un acto necesario que sea principio de aquél; porque la deliberación —dice— precede al acto libre y a la deliberación precede la voluntad de deliberar. Pero esto puede entenderse del acto del entendimiento o del acto de la voluntad. Pues bien, es cierto que, con anterioridad al primer acto realizado libremente, debe preceder de manera necesaria un acto del entendimiento, no libre, ni propiamente voluntario, sino natural; porque, como no se puede querer nada que no se haya conocido previamente, antes de cualquier volición debe darse algún juicio, por tanto, el juicio que precede a la primera volición no puede proceder de la voluntad, y consecuentemente, tampoco puede ser libre. Ahora bien, se-

ría del todo impropio y falso afirmar que tal juicio es el libre albedrío mismo por el hecho de que puede ser, en su género, fundamento y origen del uso libre, puesto que sólo es una condición requerida y una aplicación del objeto para que la procedencia libre pueda usar de su facultad. Y, aunque concediéramos que dicho juicio concurre activamente al acto realizado libremente por la voluntad, a pesar de todo la libertad no consistiría en él; porque, más bien, él influye de suyo naturalmente, aunque está esperando (por así decirlo) el consentimiento o influjo de la voluntad, de cuyo poder depende el prestarlo o suspenderlo; consiguientemente, no es legítimo atribuir la libertad a ese juicio o acto del entendimiento como al principio en el que radica de manera próxima.

6. En cambio, si eso se entiende del acto de la voluntad, no es universalmente cierto que, con anterioridad a todo acto libre de la voluntad, deba preceder algún acto natural que sea principio del acto libre, pues ¿cuál es ese acto, o cuál la necesidad de que deba preceder? Se responderá que es la voluntad de deliberar. Mas no es así; porque, en primer lugar, en Dios hay perfecta libertad sin tal voluntad, preexistiendo en su entendimiento (según nuestra manera de entender) una perfecta ciencia de las cosas, meramente natural y necesaria. Asimismo el ángel, en su primer instante, realizó un acto libre de su voluntad sin voluntad previa de deliberar mediante el entendimiento, sino únicamente suponiendo algún conocimiento actual del entendimiento, que poseyó innato y recibido más bien que adquirido por su propia voluntad. De manera semejante, el hombre, si tiene en su entendimiento una suficiente proposición y consideración del objeto, aunque no la tenga por aplicación de la voluntad, sino por excitación del objeto que se le presenta, o por manifestación o infusión de otro, puede en seguida libremente querer o no querer tal objeto. Además, aun cuando en el hombre muchas veces preceda esta voluntad de deliberar, o de investigar o considerar algo más acerca del objeto en cuestión, incluso esa voluntad de deliberar no es natural, sino libre, puesto que no hay nada que mueva necesariamente a tenerla; luego esa voluntad de deliberar tampoco precede siempre al otro acto libre acerca de cual-

quier objeto ni, cuando precede, es siempre natural y necesaria. La razón está en que, para que la voluntad quiera un objeto, no se precisa que haya querido antes la consideración del objeto, sino que basta con que posea esa consideración por la naturaleza, o por la voluntad, o por otro medio. Porque lo único necesario con respecto al objeto que se ha de querer es que sea conocido previamente; en cambio, que ese conocimiento tenga su origen aquí o allí es accidental. Y por la misma razón —aunque muchas veces la deliberación e investigación intelectual es directamente voluntaria— no es necesario que proceda de alguna volición natural o necesaria, sino que puede proceder de una volición libre; es más, moralmente sucede así, y por ello con frecuencia es culpable la inadvertencia, ya que podía haberse tenido la advertencia por la voluntad libre. Consiguientemente, por este capítulo no es necesario que ningún acto natural de la voluntad preceda al acto libre.

7. *Si toda intención del fin es necesaria.*—Desde otro punto de vista, puede objetarse que la intención del fin precede siempre a la elección de los medios; pero la intención del fin es necesaria, puesto que la libertad —según piensan Aristóteles y Santo Tomás— sólo se da en la elección de los medios; luego, por esta causa, al acto libre precede siempre algún acto necesario que es el principio próximo y la razón de la elección libre; luego en él debe ponerse primariamente la libertad de albedrío. Respondo que se supone una cosa falsa y que la inferencia es mala. Efectivamente, no toda intención del fin es necesaria, porque hay muchos fines particulares a los que tendemos con libertad, no sólo de ejercicio, sino también de especificación; solamente amamos por necesidad el fin último o supremo, y eso únicamente en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio, al menos en el presente estado de vida, como diremos poco más adelante, donde explicaremos en qué sentido se dice que la libertad versa sobre la elección. Además, cuando precede la intención del fin, la libertad que se da en la elección de los medios no debe atribuirse a dicha intención como a su principio propio sino a la facultad de la que proceden la intención misma y la elección, ya porque aún permanece incierto si la intención es el principio propio y *per se* de

que se realice la elección, o sólo una disposición previa o condición necesaria para ella, ya también, y sobre todo, porque, aun cuando la intención concurra activamente con la potencia a la elección, sin embargo la determinación de elegir este medio con preferencia a otros no procede de la intención, sino del poder de la voluntad misma, gracias a cuyo influjo la elección es intrínsecamente voluntaria y, por tanto, determinada a este medio más bien que a otro. En consecuencia, no puede entenderse por ninguna razón que la facultad de la libertad resida propiamente en algún acto, sino en una potencia, de la que próximamente nace el acto libre.

8. Fácilmente puede demostrarse con argumentos parecidos que el libre albedrío no es un hábito. En primer lugar, porque o ese hábito sería natural y congénito con la potencia, o sería adquirido mediante actos (omito los hábitos infusos porque ahora sólo hablamos de la libertad natural y de los actos de orden natural); no puede afirmarse lo primero, ya que, según la verdadera doctrina, no hay ningún hábito natural que se haya infundido naturalmente a la voluntad, si nos referimos al hábito en sentido propio, considerándolo como una cualidad distinta de la potencia y que le confiere una facilidad o inclinación; porque ésta no la da la naturaleza, sino el uso. Ni la experiencia ni la razón enseñan nada distinto; porque la inclinación o virtud que la naturaleza infundió a la potencia no es algo distinto de la misma potencia. Por eso, si tal vez San Buenaventura o San Alberto entienden con el nombre de hábito una habilidad o capacidad connatural de tal potencia, sólo difieren de nosotros en la terminología. Tampoco puede afirmarse lo segundo, ya que los hábitos de la facultad libre se adquieren mediante actos libres; por tanto, el uso del libre albedrío precede a ese hábito; luego el libre albedrío mismo no puede consistir en tal hábito. Hay, además, una razón general: en tanto puede el hábito ser principio de un acto libre en cuanto podemos valernos de él cuando queremos; por consiguiente, el hábito no da la libertad, sino que más bien la recibe (por así decirlo) de la potencia en que reside, en cuanto la potencia es la que utiliza el hábito y está en su poder el emplearlo o no emplearlo. La tercera razón puede ser que el há-

bito no confiere el poder obrar, sino que da facilidad en el obrar; por eso, la voluntad afectada por un hábito no puede realizar ningún acto de orden natural que no pueda llevar a cabo, en absoluto, sin ese hábito; mas el libre albedrío no exige necesariamente esta facilidad en el obrar, sino la absoluta potestad de obrar y de no obrar, una vez puestos todos los requisitos; por eso, el hombre que tiene uso de razón es libre desde el principio, antes de adquirir dicha facilidad; la libertad, pues, no consiste en un hábito ni en la potencia juntamente con el hábito, toda vez que ella tiene por sí misma potestad absoluta. Sólo en los hábitos esencialmente infusos puede parece eso probable, en cuanto estos hábitos no se limitan a conferir facilidad, sino también el mismo poder. Puede, por tanto, concederse qué estos hábitos completan en esta parte la libertad intrínseca respecto de los actos sobrenaturales. Aunque también sin ellos pueda decirse que la potencia —si tiene por otro medio un auxilio proporcionado— es simplemente libre para tales actos, ya que es suficiente de suyo para no realizarlos, y para llevarlos a cabo puede ser completada, no sólo mediante los hábitos, sino también mediante otras ayudas. Y en esta doctrina no se presenta dificultad, ni San Buenaventura o San Alberto oponen ningún argumento que necesite nuestra respuesta.

El libre albedrío no es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad

9. *Se rechaza la opinión del Halense.*—Así pues, suponiendo que la facultad libre radica próximamente en alguna potencia del alma o de la sustancia intelectual, queda por investigar cuál sea esa potencia. Y, en primer lugar, no faltaron quienes afirmasen que es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad. Así lo sostiene Alejandro de Hales, II p., q. 72, miemb. 2, a. 1, 3, donde dice que el libre albedrío, considerado propia y especialmente, es cierta potencia motriz distinta del entendimiento y de la voluntad. Pero esta opinión es indemostrable e ininteligible. En efecto, o se trata de una potencia que mueve localmente, o de una potencia que mueve a otras

potencias en orden a sus actos. Acerca de la primera es probable que en el alma, o también en las inteligencias, sea distinta del entendimiento y de la voluntad, ya para moverse a sí misma, ya para mover otras cosas, como se ha indicado arriba y se dirá también más adelante al tratar de las inteligencias creadas. Sin embargo, la libertad no puede estar colocada formalmente en esta potencia. Primero, porque esa potencia no realiza propiamente un acto inmanente, sino una acción transeúnte, por lo cual es más imperfecta de lo que se requiere para ser capaz de libertad formal. Segundo, porque dicha potencia no pasa al acto si no es aplicada por la voluntad; pues un ángel o un hombre se mueve a sí mismo, o mueve otras cosas, cuando quiere; más aún: en general, el principio del movimiento en los vivientes más perfectos es el apetito; luego esa potencia no es libre de manera activa (por así decirlo) o elictiva, sino de modo pasivo o imperativo; por tanto, no es una potencia libre en sí misma, sino sometida a una potencia libre. En consecuencia, su acto únicamente es voluntario por denominación del acto de otra potencia, no intrínsecamente por sí misma, lo cual es necesario para la potencia formalmente libre, como expondré poco después. Si se trata, en cambio, de una potencia que mueve a otras, tal potencia, en la criatura intelectual, no es distinta de la voluntad y el entendimiento;, porque hablando de la moción objetiva, en ese sentido el entendimiento mueve a la voluntad; si nos referimos a la moción efectiva o que aplica a la operación, en tal sentido es la voluntad la que mueve, no sólo a sí misma, sino también a las otras potencias; pues no nos aplicamos a obrar libremente sino porque queremos; consiguientemente, es superfluo e ininteligible imaginar otra potencia, ya que no nos inclinamos y aplicamos a la operación sino apeteciendo y queriendo.

10. Si acaso Alejandro de Hales no establece una distinción real, sino conceptual, entre esa potencia que mueve a otras potencias y la voluntad, y dice en ese sentido que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad, en primer lugar sólo difiere de nosotros en los términos. En segundo lugar, no explica suficientemente la función del libre albedrío; porque no consiste adecuadamente en la moción de otras po-

tencias, sino también en la volición de cualquier objeto con potestad de no quererlo. Téngase, pues, por evidente y cierto que esta facultad en la que radica próximamente la libertad formal, no es distinta del entendimiento y de la voluntad. Cuál de estas potencias sea, queda por explicar.

La libertad formal no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola

11. *La libertad no está compuesta formalmente por la razón y la voluntad.*—En este punto pueden darse tres interpretaciones. La primera es que el entendimiento y la voluntad integran, simultánea y formalmente, la libertad de albedrío, de suerte que una y otra de estas potencias es formalmente libre en sus actos, y de la libertad de ambas resulta la perfecta libertad del hombre con sus actos humanos. Sostuvo esta interpretación Durando, *In II*, dist. 24, q. 3, donde dice primero que el entendimiento simultáneamente con la voluntad es una potencia formalmente libre; y piensa que es opinión de Aristóteles, en IX de la *Metafísica*, c. 3, lugar en que dice indistintamente que las potencias naturales son libres. Después, añade Durando que el entendimiento es libre con prioridad y mayor perfección, ya que, siendo la libertad una propiedad de la potencia racional, aquella que sea más perfectamente racional será más perfectamente libre; pero el entendimiento es una potencia racional más perfecta, e incluso él solo es propia y cuasi esencialmente racional, mientras que la voluntad únicamente lo es por cierta participación o subordinación, en cuanto tiene aptitud para ser dirigida por la razón; luego el entendimiento es también primariamente libre. Se confirma porque el entendimiento no sólo es libre, sino que además es raíz de la libertad de la voluntad; porque de la indiferencia del juicio, que incumbe al intelecto, nace la indiferencia de la elección, que corresponde a la voluntad; consiguientemente, la libertad es anterior y más perfecta que el entendimiento, pues aquello por causa de lo que una cosa es tal, lo es a su vez en mayor medida. Por último, de ahí parece concluir implícitamente Durando que el libre albe-

drío está como compuesto formalmente del entendimiento y la voluntad.

Por eso el Maestro, en el lugar citado, y Santo Tomás, en I-II, q. 1, a. 1, definen el libre albedrío como la facultad de la voluntad y la razón, pues la conjunción «y» no debe tomarse en sentido copulativo, sino colectivo. Por consiguiente, la función del libre albedrío no radica en el juicio solo ni en la sola elección sino en uno y otra simultáneamente.

12. *La libertad no radica formalmente en el entendimiento solo.*—La segunda interpretación puede ser que la libertad se da formalmente en el entendimiento solo, y no en la voluntad. Esta interpretación no la encuentro en ningún autor, mas parece que puede fundamentarse con bastante probabilidad en cierta sentencia admitida por muchos, a saber, que la voluntad es determinada absolutamente a la elección por el juicio del entendimiento, de tal manera que ni puede determinarse a elegir algo sin dicho juicio ni, puesto éste, tiene posibilidad de discrepar de él o no adecuarse a él. Porque de este principio se sigue abiertamente, en primer lugar, que la potencia de la voluntad no es formalmente libre. Primero, porque nunca depende de su poder el obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos antecedentes, según se explicó antes. En efecto, uno de esos requisitos es el juicio de la razón, puesto el cual la voluntad no tiene poder para no obrar, si se ha juzgado que debe obrar, o para obrar, si se ha juzgado que no debe obrar. En segundo lugar, porque la voluntad, en su determinación, se comporta de una manera pasiva más bien que activa, ya que sigue por cierta necesidad la moción de otra facultad; pero la libertad formal no puede darse en una potencia en cuanto movida, sino en cuanto se mueve a sí misma, como se ha demostrado. En tercer lugar, se aclara con el ejemplo de la potencia ejecutiva o locomotriz; porque ésta puede mover y cesar en el movimiento, y puede también realizar este movimiento o su contrario, a pesar de lo cual no es formalmente libre, ya que no puede hacer eso como moviéndose o determinándose a sí misma, sino en cuanto es movida y sigue necesariamente la moción de la voluntad; luego igual habrá que decir de la voluntad, puesto que obedece al juicio del entendimiento con

la misma necesidad. Y de esta parte, demostrada del modo indicado, se sigue necesariamente la segunda: que la libertad radica formalmente en el entendimiento por lo que respecta a la potestad de emitir juicio y de no emitirlo, pues de lo contrario no habrá libertad formal en ningún lugar. Y puede también confirmarse esta parte con los argumentos de Durando.

13. *La libertad reside formalmente en la voluntad sola.*—La tercera interpretación es que la libertad radica formalmente en la voluntad y no en el entendimiento. La sostienen Santo Tomás, I, q. 83, a. 3; y I-II, q. 13, a. 1, completado con el 6, e *In II,* dist. 24, q. 1, lugares en que defienden lo mismo Cayetano, Capréolo, Conrado y otros tomistas; también están de acuerdo Ricardo, en la citada dist. 24; y Escoto, dist. 25, y Enrique, *Quodl. I,* q. 16. Pienso que esta opinión es certísima, y quedará suficientemente probada en contra de las anteriores si demostramos que en el entendimiento no se da libertad formal, por no quedar, fuera de la voluntad, ninguna otra potencia en la que pueda darse. Y esto puede demostrarse del siguiente modo: el entendimiento, en sí mismo, no es libre ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio de su acto; luego no es libre de ninguna manera, pues no es posible pensar otro modo distinto de libertad.

14. Se demuestra la primera parte porque el entendimiento está determinado, por su naturaleza, a asentir a la verdad y disentir de la falsedad; y si no hay en el objeto ninguna de estas dos razones, o el entendimiento no la capta, no puede realizar ningún acto porque no puede obrar sin objeto. Se dirá que entre estos miembros cabe un medio, a saber: que el entendimiento no vea claramente en el objeto la verdad o la falsedad, pero que se le presente de alguna manera por razones probables o por testimonio de alguien. Por tanto, en ese caso podrá el entendimiento ser libre en cuanto a la especificación de su acto. Se responde, en primer lugar, que el entendimiento no puede determinarse por sí mismo a la especie del acto, a no ser que pueda determinarse también al ejercicio, porque una potencia no se determina a tal acto si no es ejerciéndolo y porque, según dijimos arriba, la libertad se descubre esencial y primariamente en el ejercicio del acto; por consiguiente, si

demostramos que el intelecto no es por sí mismo libre en cuanto al ejercicio de su acto, con ello resultará también claro que, con respecto a tales objetos, no tiene libertad formal de especificación.

15. Además, puede explicarse y demostrarse *a priori* porque, acerca de tales objetos, así propuestos, el entendimiento permanece por sí mismo como suspenso e indeterminado, no precisamente porque tenga poder y dominio intrínseco de su acto, sino tan sólo porque el objeto no está aplicado de manera suficiente para que, en virtud del impulso natural por el que se inclina a la verdad, sea arrastrado hacia él necesariamente. En esto se descubre la gran diferencia existente entre la voluntad y el entendimiento; porque el entendimiento no puede estar de alguna manera indeterminado acerca de su acto a no ser por causa de una imperfecta proposición del objeto. En cambio, la voluntad, incluso acerca de un objeto que se le propone exactamente, puede quedar indiferente según la capacidad del objeto. Por esta razón, en el entendimiento divino no hay, propiamente, ninguna indiferencia en cuanto al juicio, ya que siempre es un acto de ciencia evidente y con perfecta manifestación del objeto, mientras que en la voluntad hay indiferencia con respecto a los objetos, aun cuando se le propongan de manera perfectísima.

16. Y una razón más *a priori* puede tomarse de la diversidad entre los objetos del entendimiento y los de la voluntad; porque el objeto formal del entendimiento es la verdad; ahora bien, en un mismo objeto no puede haber verdad y falsedad, ya que la verdad es esencialmente indivisible, según se ha tratado arriba, por lo cual el entendimiento, esencialmente y en cuanto depende de los méritos del objeto, siempre está determinado a una sola cosa en lo concerniente a la especie del acto; por tanto, si alguna vez no es determinado suficientemente, sólo se debe a que el objeto no se le propone o aparece de manera suficiente, pero no al interno poder y dominio del mismo entendimiento sobre su acto. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuan-

do se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad.

17. La segunda parte acerca de la necesidad de ejercicio se demuestra porque ninguna potencia cuyo acto no sea intrínsecamente voluntario puede ser formalmente libre en cuanto al ejercicio; pero el acto intelectual no es intrínsecamente voluntario; luego el entendimiento no es una potencia formalmente libre. Para que se entienda el antecedente, supongo que un acto puede ser voluntario en doble sentido: primero, extrínsecamente, por denominación recibida del acto de una potencia distinta que mueve o aplica a otra potencia en orden a la operación; así, el andar es voluntario cuando uno se mueve espontáneamente. En un segundo sentido, un acto es voluntario intrínsecamente y por sí mismo, a la manera como es voluntario el acto de amor; en efecto, ¿hay algo más espontáneo que amar? No obstante, hablando en absoluto, no es voluntario por denominación de otro acto, sino por sí mismo. Porque no es preciso que quien ama quiera, con un acto anterior y distinto, amar; y, aunque a veces alguien pueda hacer eso según su libertad, sin embargo es accidental para el amor voluntario, porque uno puede realizar, inmediatamente y sin un acto anterior, el amor; y el mismo amar es, intrínsecamente, querer el amor. Pero hay una diferencia consistente en que, en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario por denominación de otro es objeto y efecto del mismo; objeto, ciertamente, porque a él tiende el acto anterior; efecto, en cambio, porque dicho acto no sólo es querido en calidad de objeto, sino también causado, al menos mediatamente, en cuanto, en virtud del acto de la voluntad o del apetito, se aplica la potencia inferior a la operación. Por el contrario, el acto que por sí mismo es intrínsecamente voluntario, no se compara como objeto propio o efecto con aquel otro acto por el que es voluntario, ya que es voluntario por sí mismo y, propiamente, no es objeto o efecto de sí mismo; consiguientemente, tiene

un objeto distinto al que tender directamente y es efecto de la potencia que lo realiza, y sólo es voluntario por cierta reflexión virtual que incluye en sí mismo; por eso suele decirse que es querido por modo de acto, no por modo de objeto.

18. *El acto voluntario en sí siempre es realizado por el apetito*— Con ello se entiende que no puede ser voluntario intrínsecamente y por sí mismo ningún acto sino aquel que es realizado por la potencia apetitiva. Se demuestra, porque el voluntario en sentido propio, en cuanto se distingue del connatural, proviene formalmente de algún acto elícito del apetito vital; y así en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario extrínsecamente recibe esa denominación de algún acto realizado por algún apetito vital, que lo impera; luego, como el acto que es voluntario por sí mismo no recibe esta denominación de otro acto realizado por el apetito, necesariamente debe ser llevado a cabo por el apetito vital. Y puede explicarse por la misma razón y modo de tal acto; pues el acto realizado por la voluntad se despliega a manera de tendencia intrínseca y espontánea y de inclinación al objeto, por lo cual esa tendencia es también espontánea por sí misma; pero ese modo de tendencia es propio de la potencia apetitiva; luego también es propio de ella el que su acto sea intrínsecamente voluntario por sí mismo; consiguientemente, como el entendimiento no es una potencia apetitiva, es claro que su acto no es intrínsecamente voluntario por sí mismo; y ésta era la segunda parte del antecedente que se asumió.

19. Con respecto a la primera parte —que sólo puede ser libre en cuanto al ejercicio aquella potencia cuyo acto es intrínsecamente voluntario—, se explica como sigue: el ejercicio del acto, o (lo que es igual) la determinación de la potencia a obrar, debe ser o natural por el solo impulso de la naturaleza o voluntaria por la inclinación elícita del operante. Y no es posible entender otra razón por la que una causa pase a la operación sino porque tiene tal naturaleza determinada por sí misma a esa operación, o porque quiere y apetece dicha operación. Pero la potencia libre en cuanto al ejercicio no es determinada a la operación por el solo impulso natural; luego ha de ser determinada voluntariamente; por tanto, o es determi-

nada extrínsecamente por el voluntario que realiza otra potencia, y entonces no será una potencia libre formalmente, sino imperativamente, y que no se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio, sino que es movida y determinada por otro; o es determinada por el voluntario intrínseco, y en ese caso es preciso que dicha potencia sea apetitiva; luego, para que una potencia sea formalmente libre en cuanto al ejercicio, es decir, capaz de determinarse a sí misma a ejercer un acto libre, es necesario que sea una potencia que obre voluntariamente de manera intrínseca mediante su acto; luego, no siendo el entendimiento una potencia de esa clase, como es evidente de suyo, se concluye legítimamente que no es una potencia formalmente libre en el ejercicio de su acto.

20. Esto puede confirmarse, en primer lugar, por el común modo de pensar y de hablar de todos los hombres; pues, como el hombre puede considerar esta cosa o la otra, si a alguno se le pregunta por qué se dedica a la consideración de esta cosa más bien que a la de otra, contestará que lo hace porque quiere; más aún: el que cree lo que no ve claramente, lo cree porque quiere, con voluntad dirigida por la razón si cree prudentemente; por eso dicen los teólogos que creer es meritorio y depende de un afecto piadoso de la voluntad; luego es indicio de que el entendimiento nunca se determina libremente a una de las dos partes sino mediante la voluntad; luego él no es formalmente libre en sí mismo. Se confirma, por último, pues cuando el acto o ejercicio del acto intelectual no se realiza por necesidad natural, el hombre no puede adoptarlo o preferirlo a la carencia de tal acto o ejercicio si no es mediante cierta elección, en virtud de la cual esto se prefiere a aquello; pero la elección es un acto de la voluntad; luego la determinación de la potencia en orden al ejercicio del acto siempre tiene lugar en virtud del imperio o moción de la voluntad que elige, y así toda la libertad de dicho acto procede formalmente de la voluntad y no del entendimiento. Y lo mismo se concluye, con mayor razón, cuando la elección no versa únicamente sobre el ejercicio del acto intelectual, sino también sobre su especie, como cuando alguien elige creer firmemente más bien que no creer o dudar; porque es preciso

que esto se lleve a cabo por la voluntad que determina al entendimiento, como dijo acertadamente Santo Tomás en II-II, q. 2, a. 1, ad. 3.

21. *El uso de la razón es la raíz de la libertad.*—Así pues, con la demostración de esta parte queda, en primer lugar, suficientemente refutada la opinión de Durando; en efecto, si el entendimiento no es formalmente libre, el libre albedrío no puede consistir formalmente en el conjunto o agregado de ambas potencias —entendimiento y voluntad—. Y digo *formalmente* porque, radicalmente, el entendimiento o razón pertenece al libre albedrío. Y en este sentido se ha dicho que el libre albedrío es la facultad de la voluntad y la razón. Porque es de la voluntad formalmente, y de la razón presupositiva o radicalmente. Y no es necesario discutir con Escoto, Enrique y otros, que niegan que deba llamarse a la razón raíz de la libertad, sino sólo condición necesaria para la libertad; porque parece que estos autores se preocupan de la manera de hablar más que de la doctrina. Pues, como el conocimiento es sólo una condición necesaria previa a la volición, por eso únicamente quieren dar al modo del conocimiento el nombre de condición necesaria para el modo de la volición, que consiste en la libertad. Pero puede decirse muy bien que la raíz de la libertad es el uso de la razón o inteligencia; porque, si hablamos de las potencias mismas, las potencias apetitivas siguen a las cognoscitivas, de manera que, aun cuando la raíz de éstas sea el alma, sin embargo, inmediatamente es raíz de la potencia cognoscitiva, y mediante ella de la apetitiva; de esta manera, el apetito más perfecto radica próximamente en la potencia cognoscitiva más perfecta; luego también esta perfección formal de la libertad procede de la perfección de entender o de razonar. Por tanto, así como una pasión es raíz de otra, así también se dirá que la libertad de la voluntad radica en la inteligencia de la razón. Y la misma proporción se da entre los actos, puesto que, así como hay un orden esencial entre las potencias, igualmente lo hay entre sus actos; y porque moralmente aquélla es una causalidad *per se*, pero el fundamento de todo el orden moral es la libertad, por eso también la indiferencia en los actos de la voluntad proviene del juicio de la razón, como

enseña con acierto Santo Tomás, en I, q. 83, a. 1, y en otros lugares antes citados, a quien siguen los tomistas en los mismos pasajes; y Soncinas, Iavello y otros, en IX *Metaph.*

22. Únicamente conviene observar que los autores aludidos dicen muchas veces que la indiferencia del acto voluntario nace de la indiferencia del juicio de la razón; y en esa expresión debe evitarse la equivocidad del término *indiferencia*; porque, atribuido a la voluntad, en la potencia misma significa la libertad formal o poder para una u otra cosa, mientras que en su acto significa la inmediata relación a la potencia que realiza el acto, con potestad próxima para su opuesto. Por eso, si se afirma en el mismo sentido que la indiferencia del acto de la voluntad procede de la indiferencia del juicio, la sentencia no es cierta, porque en el juicio, en cuanto precede a la voluntad, no puede darse esta indiferencia formal, según se ha demostrado. Consiguientemente, debe tomarse en sentido distinto la indiferencia que se atribuye al juicio como raíz de la libertad, y puede llamarse indiferencia no formal, sino objetiva; pues, como el juicio de la razón, a causa de su perfección y amplitud, propone en el objeto varias razones de conveniencia o disconveniencia y, de manera semejante, no siempre propone un medio como necesario, sino como indiferente, ya que, además de discernir su grado de utilidad y dificultad, al mismo tiempo descubre o propone otros medios, por eso es fundamento de la elección libre de la voluntad. Pero que en el juicio no se da otra indiferencia o libertad necesaria resulta suficientemente claro por lo dicho arriba contra la opinión de Herveo. Y se patentiza fácilmente en la libertad divina; porque, presupuesta la sola ciencia natural de todos los objetos posibles, la voluntad divina quiere libremente este o aquel objeto fuera de sí por la sola indiferencia o no necesidad de los objetos, indiferencia o no necesidad que entiende clarísima y necesariamente en virtud de su ciencia natural.

23. Así se ha dado cumplida respuesta a todos los fundamentos de Durando; porque ser potencia formalmente libre no es lo mismo que ser potencia racional, ni es algo que acompañe necesariamente a aquello, sino que únicamente acompaña a la potencia apetitiva racional; por lo que hace a la poten-

cia racional en cuanto tal, sólo es consecuencia de ella el ser libre formal o radicalmente. Y en este sentido hay que entender a Aristóteles en IX de la *Metafísica*, donde habla indistintamente de las potencias racionales a manera de una sola cosa, y únicamente pretende enseñar que en la parte racional que denominamos mente hay indiferencia en el obrar; pero cómo concurra a esta indiferencia cada una de las potencias de esa parte superior, no lo trata, pero lo hemos explicado nosotros.

24. En segundo término, por la demostración de la misma parte queda rechazada la segunda opinión, que negaba la libertad formal en la voluntad; pues si la libertad formal no se da en el entendimiento, según se ha probado, es preciso que esté en la voluntad, ya que de lo contrario no estaría en ningún sitio. Además, dicha sentencia es por sí misma muy improbable y ajena a cualquier opinión humana, porque todos piensan que el hombre es libre por el hecho de que, si quiere, obra, y si quiere, deja de obrar. Por eso, también la Sagrada Escritura atribuye esta potestad de indiferencia en grado máximo a la voluntad, I Cor., 7: *No teniendo necesidad, sino dominio de su voluntad*, e igualmente por eso toda bondad y malicia, y toda razón de premio o castigo se considera que está en la voluntad, como enseñan con mayor amplitud los teólogos. Y con toda claridad el Concilio de Trento, ses. VI, c. 5, habiendo enseñado que cae bajo el poder del hombre cooperar con la gracia o resistir a ella, declara expresamente que el hombre hace eso *por su voluntad libre*, ya sola, si se resiste, ya ayudada por la gracia de Dios, si coopera. Y, finalmente, por esta razón los Padres antiguos llaman muchas veces al libre albedrío *voluntad libre*, según puede verse en San Agustín, lib. III *De lib. arb.*, c. 1 y ss.; y en Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25; y hay también ocasiones en que lo llaman libre albedrío de la voluntad, como es patente en San Agustín, *De civitate Dei*, lib. V, c. 9, y en San Ambrosio, lib. II *De fide*, c. 3.

25. Y con esta parte —que la voluntad es formalmente libre— puede confirmarse la otra, a saber, que el entendimiento no es formalmente libre, ya que no deben establecerse en el hombre actos realizados por dos potencias que sean libres por sí mismos únicamente en virtud de las relaciones a sus

potencias, pues de lo contrario se daría un doble desorden moral en tales actos del entendimiento y de la voluntad. Efectivamente, en seguida que el entendimiento juzgase que este objeto malo podía elegirse, en este acto considerado precisivamente y con anterioridad a otro consentimiento de la voluntad habría malicia, porque de suyo es opuesto a la razón, y por otra parte, es formalmente libre. Además, en la elección de tal objeto habría una nueva malicia, ya que dicha elección es un nuevo acto libre que el hombre podría evitar y que versa sobre un objeto contrario a la razón. Y en el caso de que, manteniéndose aquel juicio, todavía no consintiese la voluntad, con todo, el hombre sería digno de reprensión por razón de tal juicio, no por razón de alguna voluntad anterior, formal o virtual, sino precisamente a causa de la libertad del entendimiento. Y por la misma razón la inconsideración o el error podría ser culpable desde el punto de vista del entendimiento solo sin intervención de la voluntad, cosas todas que son absurdas, pues no hay nada más contradictorio que la existencia del pecado sin lo voluntario. Consiguientemente, así como en el hombre no se da otra bondad o malicia moral de carácter formal, a no ser la que procede de la voluntad, así tampoco se da otra potencia formalmente libre fuera de la voluntad. Y esto no atenta contra la perfección del entendimiento, ya que en absoluto constituye mayor perfección el ser regla de la voluntad, y es incompatible con esa perfección la libertad radicada formalmente en la misma potencia, no sólo porque la regla debe ser cierta y de suyo inmutable, sino también porque aquella operación que es regla no lo es por una inclinación y tendencia a la cosa regulada, sino por cierta adecuación a ella, adecuación que no es indiferente, sino cierta y determinada; pero la voluntad, que es como ciega, necesita la regla o dirección del entendimiento; ahora bien, como tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección.

Disputación XXII

La primera causa y otra de sus acciones, que es la cooperación o concurso con las causas segundas

[La cuestión que se plantea en esta disputación es complementaria de la anterior. Se trata de determinar el modo en que la acción divina se ejerce sobre las acciones de las criaturas, particularmente en el caso del ser humano, pues ello afecta a la decisiva cuestión de la libertad o, lo que viene a ser su consecuencia en el terreno religioso, a las condiciones del mérito y la salvación. En principio, dados los antecedentes que hemos esbozado al hablar sobre el dilema necesidad-libertad, nos encontramos con dos posibles soluciones desde el punto de vista metafísico. El intelectualismo afirma que el conocimiento determina absolutamente el acto de la voluntad. Esto supone que el bien es el objeto de un conocimiento verdadero y que, por ello, la voluntad, que debe estar orientada a ese bien, no puede sino cumplir con su fin propio que es ese bien conocido a priori. *Esto implica que Dios no es libre, pues no puede sino seguir con su Voluntad lo que su propia Inteligencia le propone como el Bien. Pero, igualmente se deduce que no existe libertad humana, pues todo acto futuro está ya determinado desde toda la eternidad por el conocimiento de ese acto que ya posee Dios antes de que, de hecho, se lleve a*

cabo en el tiempo. El intelectualismo es, por tanto, una posición metafísica que se aproxima a la noción del fatalismo y el determinismo que, como hemos visto, caracterizaba a la filosofía antigua pagana. La posición metafísicamente contraria es la representada por el voluntarismo. Aquí es el querer el que determina al conocer. Teológicamente, esto significa que la Voluntad divina, en su ejercicio efectivo, determina absolutamente a la Inteligencia, es decir, que el Bien ya no es aquello conocido por el Intelecto divino como tal, sino aquello que es querido por la Voluntad y llevado a cabo por el poder creador divino, que debe ser aceptado como bueno por el conocimiento.

Si el intelectualismo significaba la imposición del saber sobre el poder, el voluntarismo implica el dominio del poder sobre el saber. Pero, ambas posiciones metafísicas presentan dificultades. Pues, si el saber divino determina a su poder, Dios no es libre de cambiar su designio providente. Y si el poder es superior al saber, entonces Dios ya no es sabio, pues, por ejemplo, lo que sabe que sucederá, puede ser alterado por el ejercicio indeterminado de su poder, de manera que lo que sabía resultó ser falso. En ambos casos aparece un Dios imperfecto, bien por ignorancia, bien por impotencia. Y otras dificultades se derivan respecto de la libertad humana, condición sine qua non *para el cumplimiento de los fines de la religión. El intelectualismo implica la ausencia de libertad humana por el conocimiento determinante de Dios de todos los acontecimientos futuros, con lo que desaparece la contingencia de las acciones humanas, que no pueden sino cumplir los designios de la Providencia divina. El voluntarismo, por su parte, sólo deja espacio para la espontaneidad divina, puesto que efectivamente Dios puede actuar fuera del orden de su sabiduría, pero eso no significa que la acción humana sea también espontánea, pues el designio divino tiene igual fuerza de ley incontestable para el orden de las criaturas, independientemente de si ese designio procede del saber o del poder de Dios.*

Los luteranos abrazarán las tesis voluntaristas, defendiendo la hipótesis de la libertad divina de un modo radical, lo cual llevaba a concluir no sólo la ausencia de libertad humana, estando el hombre sometido al designio divino, sino también la ausencia de cualquier signo que permitiera al hombre prever ese designio y, por lo tanto, su propio destino. Desde estos antecedentes, la escuela española tratará de elaborar sofisticados argumentos para hallar el equilibrio entre el poder y el saber en Dios, y la compatibilidad de la omnisciencia y la omnipotencia divi-

nas con la preservación de la libertad humana. Naturalmente, del éxito de este intento dependía, en buena medida, la justificación de la existencia de la Iglesia católica como intermediaria para la salvación, frente a la anulación luterana de ese papel, considerado innecesario por la existencia de una relación inmediata entre Dios y el hombre. El contexto próximo de la discusión de Suárez es el debate entre Domingo Báñez y Luis de Molina sobre la cuestión de auxiliis, *sobre el modo en que la gracia divina concurre con el libre albedrío en el acto humano. Si se podía atribuir a Báñez una posición «voluntarista», Molina, del que Suárez es fraternalmente solidario frente al teólogo dominico, trata de buscar el equilibrio con un cierto «intelectualismo» al proponer la existencia de una «ciencia media» en Dios, que conoce el bien y el mal indiferentemente, que concurre con la libertad humana en un acto al cual Dios presta su concurso ordinario y simultáneo. Se trata de un debate de una extraordinaria sutileza que es imposible siquiera esbozar en pocas líneas. Baste, pues, lo dicho para situar al lector ante los argumentos desgranados por Suárez en el texto que sigue.]*

Sección IV

Cómo presta Dios su concurso a las causas segundas

1. Hasta ahora hemos explicado si existe y qué es el concurso de Dios con las causas segundas; ahora falta exponer cómo concede y ofrece Dios ese concurso a las causas segundas. Y al mismo tiempo se declarará de qué manera coinciden y se unen la causa primera y la segunda para realizar un mismo efecto y una misma acción. No aparece dificultad en la unión cuasi local, es decir, por indistancia o presencia de entidades; porque en ese sentido fácilmente se comprende que Dios, por razón de su inmensidad, puede unirse con todas las causas segundas a fin de obrar con ellas, ya que se encuentra íntimamente presente por esencia en todas ellas y en todos sus efectos y acciones.

Se expone la dificultad de la cuestión

2. Pero hay dificultad acerca de la unión para causar un solo y el mismo efecto y la misma acción; porque, cuando dos

causas se unen para realizar una misma acción, o convienen de manera casual y contingente, o de propósito y esencialmente. Mas no puede atribuirse el primero de estos modos al concurso de la causa primera con la segunda, no sólo porque esto contradice a la perfección de la providencia y operación divina, sino también porque de lo contrario no habría subordinación esencial de la causa segunda a la primera, o toda operación de la causa segunda sucedería causal y accidentalmente. También encierra dificultad el segundo modo, porque si dos causas concurren intencionadamente a una misma operación, o ello se debe a que ambas están subordinadas a alguna superior que las aplica simultáneamente, cosa que aquí no se realiza, como es evidente de suyo, o porque ambas están por su naturaleza determinadas a obrar de este modo aquí y ahora, lo cual tampoco puede afirmarse en este caso, porque ni la causa primera está así determinada por su naturaleza, ni la causa segunda, al menos para un efecto o acción individual; o porque una, en virtud de una intención especial, determina el efecto y la acción que se ha de producir, y en consecuencia, determina también a la otra causa a colaborar con ella para la misma acción. Y parece que este modo no puede tener lugar aquí, puesto que ni la causa segunda puede determinar así a la primera, como parece evidente, ni a la inversa, puede atribuirse ese modo de obrar a la causa primera con respecto a la segunda, no sólo porque en otro caso la causa primera movería y aplicaría a la segunda a obrar, cosa que hemos negado, sino también porque, de lo contrario, la determinación de la acción no procedería en manera alguna de la causa segunda, y eso lo niegan todos; y también, finalmente, porque, de no ser así, la causa segunda no podría hacer sino lo que hace, ya que no dispone del concurso de Dios para otra cosa, y sin él no puede hacer nada.

Solución de la cuestión con respecto a las causas naturales.

3. *Por qué se dice que Dios concurre por modo de naturaleza con las causas que obran necesariamente.*—Esta dificultad con respecto a las causas segundas que obran de manera natural pue-

de resolverse con toda facilidad, advirtiendo que, hablando simple y absolutamente, Dios presta voluntariamente este concurso a las causas segundas, porque obra como causa intelectual, que no puede ser coaccionada u obligada a obrar por nadie; sin embargo, en sentido relativo se dice que concurre a modo de naturaleza. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque al concurrir se adapta a las naturalezas de las cosas, y precisa a cada una de ellas el concurso acomodado a su virtud; en segundo término, porque después que ha determinado producir y conservar las causas segundas, por una ley infalible concurre con ellas a sus operaciones, y si esa ley se considera absolutamente, sin suponer ninguna voluntad particular y definida de Dios, no implica necesidad, sino que sólo es como un cierto débito de connaturalidad. Por eso algunas veces Dios dispensa de esta ley negando semejante concurso. Ahora bien, supuesta la voluntad eficaz de Dios de concurrir con esta causa para esta acción aquí y ahora, entonces la acción se sigue necesariamente en tal tiempo y lugar, tanto de la causa segunda como de la primera; mas, con respecto a la segunda, se trata de una necesidad natural, mientras que, con respecto a la primera, es sólo una necesidad derivada de una suposición, es decir, de inmutabilidad.

4. Así pues, suponiendo esto, se explica fácilmente el modo como la causa primera presta su concurso a éstas causas segundas; porque Dios, así como decretó desde su eternidad el producir estas cosas y no otras, y en este tiempo, y con este orden, y con estos movimientos, etc., y no de otra manera, así también determinó concurrir con las mismas cosas a sus acciones, según su capacidad. Y porque, así como la ciencia de Dios es clarísima y en particular de todas las cosas, igualmente su voluntad lo decreta todo también claramente y en particular, y desciende a cada una de las cosas según la capacidad y necesidad de todas ellas, por eso, en la prestación de este concurso, también determinó en particular desde la eternidad concurrir con esta causa en tal tiempo, en tal lugar, sobre tal sujeto, a tal acción y efecto individual, y en otro tiempo a otra, y así sucesivamente. Y siempre digo *a tal acción*, porque no sería suficiente la determinación a un solo efecto numérico, ya que

un mismo efecto puede ser producido por acciones diversas numéricamente, y quizá también específicamente; pero al determinar la acción es lógico que quede determinado necesariamente el efecto; porque una misma acción numérica no puede tender a otro término sino a aquél con el que se identifica.

5. *La causa primera no concurre casualmente con las causas que obran de manera necesaria.*—Y de aquí resulta, en primer lugar, que la causa primera y la segunda se unen no casualmente, sino esencialmente y de propósito para producir la misma acción, lo cual proviene en grado sumo del modo de obrar de la causa primera, o de su ciencia y providencia. Ni para esto es necesaria otra moción de la causa segunda, sino sólo esta voluntad de Dios que viene como a preparar y ofrecer el concurso según las leyes de su sabiduría y providencia divinas. Debe añadirse, empero, que esta determinación del concurso se funda, en dos aspectos, en la naturaleza de la causa segunda. Primero, porque, por tener tal virtud, Dios determinó darle un concurso de tal especie, y a este respecto, como observé arriba, se dice que determina el concurso de Dios en cuanto a la razón específica, no porque determine absolutamente a la voluntad de Dios a dar tal concurso específico, pues de esta manera sólo Dios se determina a sí mismo voluntariamente, sino porque es una razón objetiva que requiere tal concurso. En segundo lugar, de manera semejante, porque, por obrar naturalmente tal causa, por eso también Dios quiere, absoluta y determinadamente, concurrir con ella. Y en cuanto a esto cabe decir en el mismo sentido que la causa segunda determina el concurso de la primera por lo que respecta al ejercicio de tal acción. Ahora bien, no parece que la determinación en cuanto a esta acción y este efecto individual pueda fundarse en modo alguno en la causa segunda, ya que siendo la misma numéricamente aquí y ahora en este sujeto, tiene poder para producir varios efectos numéricamente distintos y no exige en mayor medida el concurso para uno que para otro; por eso, la determinación del concurso y de la acción en cuanto a esta parte, se atribuye exclusivamente a la causa primera, como enseñó con probabilidad Gregorio *In I,* dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, y se ha dicho arriba.

6. *Las causas naturales, cuando hacen una cosa, incluso en sentido dividido, no pueden hacer ninguna otra.*—En segundo lugar, de lo dicho se sigue que estas causas que obran naturalmente, en aquel instante o tiempo en que operan, ponderadas absolutamente todas las cosas, no pueden hacer nada más que aquella realidad específica e individual que hacen. Y, en cuanto a la especie, la cuestión es clara, ya que tienen una virtud determinada a tal efecto específico, determinada (digo) bien sea absolutamente, como en las causas particulares y unívocas, bien sea aquí y ahora sobre esta materia así dispuesta, bien sea con otras causas que concurren simultáneamente. En cuanto al individuo, se prueba por la razón aducida antes, pues, aunque un agente natural tenga potencia activa de varios efectos individuales, dicha potencia, empero, es insuficiente por sí sola sin el concurso de Dios; por ello, si no lo tiene, no constituirá una cosa en potencia próxima, sino remota, para obrar; porque de esta manera no se dirá que el fuego, privado del concurso de Dios, es absolutamente potente, antes bien se dirá que es absolutamente impotente para calentar de este modo. Así pues, como tales causas únicamente tienen preparado el concurso de Dios para un efecto numérico, sólo podrán realizar absolutamente ese efecto con potencia próxima, la cual incluye, no sólo la mera facultad de obrar, sino también todos los requisitos previos a la operación.

7. *Qué concurso divino se requiere para poder, y cuál para obrar.*—Se dirá: el concurso es la acción misma; pero la acción no se requiere para poder, sino para obrar; luego el concurso no se requiere para poder. Respondo que una cosa es hablar del concurso mismo en sí y en acto segundo, acerca del cual es válida la objeción, y a este respecto su conclusión es recta, y otra cosa es hablar del concurso en acto primero y en aplicación próxima, que es como decimos que se requiere para poder en absoluto; y ese concurso no consiste en la acción, sino en la virtud o voluntad divina, en cuanto próximamente aplicada y como unida en tal tiempo con la causa segunda, en virtud de su eterno decreto, para concurrir con ella; otros la llaman asimismo preparación y ofrecimiento del concurso.

8. *El concurso de Dios es múltiple conforme a la variedad de las causas segundas.*—En tercer lugar, se infiere incidentalmen-

te de lo dicho que el concurso de Dios no es uno solo e idéntico con todas las causas segundas, sino que varía según la diversidad de las causas segundas; porque Dios concurre con ellas de tal manera que se acomoda a cada una de acuerdo con su necesidad. Por ello, así como concede concursos numéricamente diversos para efectos diversos en número, así también presta concursos específicamente distintos para acciones que difieren en especie. Y se confirma abiertamente por lo dicho arriba, ya que el concurso de Dios *ad extra* no es algo distinto de la acción misma, y tiende al mismo término intrínseco; luego, según la variedad de las acciones, variará también el concurso. Por consiguiente, no puede decirse con verdad que hay un mismo concurso de Dios para todas las acciones de las causas segundas, a no ser que se trate, bien del concurso interno o de la voluntad con que Dios concurre, bien de la identidad únicamente proporcional, en cuanto al modo y a la razón general por la que todas las causas segundas necesitan del concurso, a saber, porque son entes y agentes por participación.

9. *Dios, por sí solo, influye en el efecto de manera distinta que junto con la causa segunda.*—Es más, de aquí puede inferirse también incidentalmente que, con respecto a un mismo efecto, Dios influye de una manera si lo produce por sí solo y de otra distinta si obra junto con la causa segunda; efectivamente, cuando obra por sí solo, emplea un influjo de suyo suficiente para el efecto; en cambio, cuando concurre con la causa segunda, adopta una actividad tal que por sí sola no bastaría sin la causa segunda, lo cual es manifiesto por lo dicho, ya que no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda. Pero, aunque aquel mismo efecto pudiese proceder de solo Dios y, por tanto, el influjo de Dios para tal efecto pueda darse, considerado absolutamente y en sí mismo, sin la causa segunda, no obstante, tal acción, que procede de la causa segunda, no puede darse sin aquélla y, por ello, tampoco el concurso que Dios presta para tal acción es por sí solo absolutamente suficiente para el efecto, sino de manera exclusiva dentro de su género. Parece que Córdoba opina lo contrario, q. 55, dub. 4; sin embargo, si se lee atentamente, no discrepa en

la realidad. Consta, pues, de manera suficiente por lo dicho cómo presta Dios su concurso a los agentes naturales.

Se trata y explica la dificultad en el caso de los agentes libres

10. Ahora bien, las cosas que hemos dicho encierran una gravísima dificultad en el caso de los agentes libres; porque si la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes, entonces, en el ejercicio de sus acciones en particular y en potencia próxima, la cual incluye todos los requisitos previos a la operación, ya no serán más indiferentes que los restantes agentes, con lo cual nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad. Se explica el antecedente en sus dos partes, porque Dios, como causa primera, se une por su voluntad a la causa segunda para colaborar con ella, y esa voluntad es eterna y precede a la causa segunda; pero es absoluta y eficaz, puesto que con ella Dios quiere que tal efecto exista, ya que Dios únicamente opera *ad extra* por esta voluntad; mas esta voluntad arrastra consigo a la causa segunda para obrar, de suerte que no pueda resistir a ella; luego, por esta parte, la causa segunda, aun siendo libre, queda determinada a una sola cosa, en cuanto al ejercicio, por la causa primera. Se confirma esto: para que dos causas libres concurran por sí mismas y con un determinado orden a una sola operación, no basta el propósito y la voluntad preveniente de una, si no tiene eficacia sobre la otra para arrastrarla adonde quiere; luego, si en el presente concurso únicamente precede la voluntad de Dios, por la que quiere eficazmente concurrir con la causa segunda a tal efecto, para que el efecto se siga esencialmente es preciso que esa voluntad de Dios tenga eficacia sobre la causa segunda libre, a fin de arrastrarla consigo a obrar; y de esta manera se elimina la indiferencia en el ejercicio de la acción. Además, cuando Dios define mediante aquella voluntad el concurso que ha de dar, lo define únicamente en orden a una sola cosa, ya que no pretende varios efectos, sino uno solo; luego por esta parte se elimina también la indiferencia en cuanto a la especificación o a la variedad de las acciones. Se confirma, puesto que se ha dicho que la causa primera define su concur-

so para un efecto individual y singular; y esa necesidad también se cumple con respecto a la causa segunda libre, ya que ella no puede elegir un acto individual con preferencia a otros de la misma especie.

11. *Diferentes sentencias de los Doctores.*—Para explicar esta dificultad han escrito mucho los Doctores escolásticos. Algunos de ellos parecen admitir abiertamente todo lo que se supone en la dificultad señalada, acerca del modo como Dios presta, mediante su voluntad, este concurso a las causas segundas. Así parece opinar sobre todo Escoto, *In I*, dist. 39, *Viso de contingentia*; dist. 41, *Primum istorum* y *Sed contra*; dist. 47, al final; y en *Quodl.*, 14, litter. S; le siguen los escotistas, en especial Bassolis, *In I,* dist. 38, a. 2, y dist. 39, a. 2; Maironis, dist. 38, q. 1, a. 4, y q. 3; también Ricardo, dist. 38, a. 1, q. 5, parece suponer lo mismo cuando dice que Dios, en su voluntad, conoce suficientemente todas las cosas futuras. Y lo afirmó igualmente Durando, en el lugar citado, q. 3, aunque en otros pasajes no requiere concurso de Dios para las acciones de las causas segundas. También muchos tomistas modernos siguen esta opinión y la atribuyen a Santo Tomás. Pero en toda la doctrina de éste no se hace mención ninguna de tal opinión, ni puede aducirse nada fuera de lo que hemos tratado y expuesto en la sec. 2, y de lo que, acerca de la moción de la voluntad humana por Dios, trata el mismo Santo Tomás en I, q. 82, a.2; q. 104, a. 3 y 4; q. 105, a.4; y en I-II, q. 9 y 10, especialmente a. 4, ad 3, y q. 109, en los primeros artículos, sobre todo a.6, ad 3. Pero en todos esos lugares nunca explicó aquel modo de dar un concurso general, sino que, a lo sumo, lo llama moción de la voluntad humana, y muchas veces no habla de él, sino de otros modos según los cuales Dios puede mover moralmente la voluntad, principalmente mediante los auxilios de la gracia, lo cual no pertenece a la presente cuestión.

12. *De qué manera resuelven los autores citados la dificultad propuesta.*—Supuesta esta sentencia, sus autores responden de dos maneras a la dificultad propuesta. La primera es que aquella voluntad por la que Dios determina el concurso para la acción de la causa segunda, procede de la libertad de la misma voluntad y, por tanto, no impide, sino que conserva semejante

libertad en la causa segunda, si la posee por otra parte. Esta respuesta encuentra fundamento en la doctrina de Escoto, el cual, como vimos antes, afirmó por este motivo que, si Dios obrase por necesidad natural, con el concurso o moción con que mueve a la causa segunda eliminaría su libertad, pero ahora no la elimina porque obra libremente. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria; porque la libertad de Dios puede contribuir a prestar un concurso acomodado a la causa segunda y a su libertad. Pero si el concurso o la moción de Dios es tal que, si Dios lo prestase por necesidad natural, imprimiría necesidad a la voluntad creada, aun cuando Dios lo conceda libremente obligará a ésta, como demostré más arriba; porque si la moción es la misma, tiene igual efecto en la causa segunda, y la relación libre a la causa primera hará que la acción sea libre para la causa primera, mas no para la causa segunda. Así pues, en el presente caso, poco importa que Dios dé su concurso libremente del modo antes explicado, pues de ahí sólo se desprende que la acción es libre para Dios, pero no para la causa segunda, ya que la dificultad propuesta parece demostrar que ese modo de concurrir elimina su indiferencia. Se confirma, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad de crear y, a pesar de ello, la imprimiría libremente; entonces, la acción sería libre para Dios y necesaria para la voluntad creada; luego la relación de libertad con respecto a la causa primera no es suficiente para que la acción sea libre para la causa segunda, a no ser que el modo de moverla y de concurrir con ella sea tal que esté acomodada a conservar el uso de su libertad; consiguientemente, por la sola libertad divina no se resuelve satisfactoriamente la antedicha dificultad.

13. *Otra solución a la dificultad.*—Otra respuesta es que Dios, aunque concede a los agentes naturales y libres un concurso definido mediante su voluntad, no obstante, lo presta de diverso modo; porque a los agentes necesarios quiere darles un concurso con el que obren necesariamente, y a los libres uno con el que obren libremente; y así no sólo quiere Dios la acción, sino también el modo de la acción; y como la divina voluntad es eficaz para ambas cosas, por eso concede ambas al mismo tiempo. Por este motivo se dice de la providencia divi-

na *que llega de un confín a otro confín enérgicamente y dispone todas las cosas con suavidad.* Esta respuesta tiene fundamento en Santo Tomás, I, q. 19, a. 8, ad 2, y en otros lugares, donde enseña que pertenece a la eficacia de la divina voluntad el que se haga lo que ella quiere y del modo que lo quiere. Tal doctrina, así tomada en sentido general, es certísima; pero también es cierto que, cuando Dios quiere que se haga algo de un modo determinado, incumbe a su sabiduría y eficacia el aplicar las causas acomodadas a ese modo de obrar; porque se contradiría a sí mismo si quisiera que se hiciese algo de una manera determinada y, por otra parte, impidiese o suprimiese las causas en orden a esa manera de obrar. Así pues, lo que ahora investigamos es esto: de qué modo, cuando Dios quiere que la causa segunda obre libremente y con indiferencia, puede definirle su concurso, sin que ello implique contradicción. Por eso no basta decir, para la eficacia y suavidad de la providencia divina, que une esas dos cosas; sino que, o es necesario explicar de qué modo no existe contradicción en ellas, cosa que no se hace en dicha respuesta, o hay que buscar un modo distinto según el cual Dios puede mover eficaz y suavemente a la criatura para que obre y obre con libertad.

14. *Respuesta del autor a la precedente dificultad.*—Así pues, por causa de la dificultad propuesta, estimo, con otros muchos teólogos, que debe explicarse de otra manera el modo como Dios presta u ofrece su concurso a las causas libres. Ese modo difiere en dos cosas de aquel otro que hemos explicado en el caso de los agentes naturales. Primero, en la determinación en cuanto al ejercicio, porque Dios, en virtud de la voluntad por la que determina prestar su concurso a la causa libre, no decide de manera enteramente absoluta que la causa libre realice dicho acto, ni quiere absolutamente que tal acto exista en cuanto depende de Él y de su concurso, que determina prestar, y a él aplica su potencia en virtud de tal voluntad, si es que la causa segunda o voluntad creada se determina también a él e influye en él; porque siempre puede dejar de influir, siguiendo su libertad.

15. *Primera razón.*—Esta diferencia se funda, primeramente, en los diversos modos de obrar que son connaturales a

estos agentes. Porque los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.

16. *Segunda.*—En segundo lugar, parece persuadir esto la razón aducida; porque si Dios ofreciese su concurso con una voluntad absoluta y eficaz, físicamente determinativa y productiva de tal acto, necesariamente arrastraría consigo a la causa segunda; y esa necesidad sería absoluta con respecto a tal causa, pues, aunque se diese en virtud de alguna suposición, aquélla, sin embargo, sería por completo antecedente y de tal manera eficaz que la causa inferior no podría en modo alguno resistir a ella.

17. *Tercera.*—En tercer lugar, porque, aun cuando el concurso actual no sea uno de los requisitos previos para obrar, sino que esté incluido en la acción, no obstante, el concurso en acto primero, o (lo que es igual) el tener de tal manera ofrecido y preparado el concurso que esté en potestad del hombre el disponer de él si quiere, es uno de los requisitos previos necesarios para obrar, según se demostró arriba. Porque, en verdad, de otra manera no se entiende cómo está en la potestad próxima del hombre el incoar su acción. Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera, que, puesto él así, todavía esté en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar; pues en otro caso no se salva esta indiferencia con todos los requisitos previos para obrar, lo cual pertenece a la razón de la acción libre. Luego es preciso entender que se ofrece mediante una voluntad que incluye una condición, tal como nosotros hemos explicado. Porque, si se tratase de una voluntad completamente absoluta, ese ofrecimiento del concurso no podría dejar de pasar al ejercicio, o sea, al acto segundo.

18. *Cuarta.*—En cuarto lugar, esto es sobremanera necesario por razón de los actos malos de la voluntad creada. Efectivamente, no puede decirse que Dios, por sí mismo, con su voluntad absoluta, determine que estos actos sean realizados eternamente por la causa segunda; de lo contrario no sólo los permitiría sino que también los querría, lo cual es ajeno a la sana doctrina. Además, porque en otro caso la primera raíz y origen del mal de nuestra voluntad redundaría en Dios, pues como la voluntad de Dios es absolutamente anterior, ella determinará siempre a la voluntad creada para que quiera; luego la voluntad creada siempre quiere porque Dios quiere que quiera. Luego, cuando quiere el mal, lo quiere precisamente porque Dios quiere que lo quiera. Consiguientemente, la primera raíz de toda mala voluntad se reduciría a la divina, lo cual es impío.

19. Y no satisfará quien responda que todas esas cosas son verdaderas y deben admitirse acerca de la mala voluntad en sentido material, pero no en sentido formal, es decir, en cuanto es mala. Porque, en el caso presente, una cosa se sigue de la otra, ya que el acto libre de la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias no puede darse sin tener la malicia concomitante; por tanto, el que quiere con voluntad absoluta que dicho acto sea realizado por la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias, y especialmente si lo quiere de tal modo que arrastra consigo a la voluntad creada para realizar ese acto, es claro que moral o virtualmente quiere la malicia necesariamente unida a tal acto, y es raíz y causa de la misma. No sucede así si Dios ofrece su concurso mediante aquella voluntad que incluye condición, tal como la hemos explicado; porque entonces absolutamente no quiere un acto malo, ni determina o arrastra a la voluntad creada a realizarlo, sino que sólo le ofrece un concurso con el que influye en el acto de la voluntad creada, cuando ésta realiza el acto. Esta es la principal diferencia por la que Dios quiere justamente permitir el acto pecaminoso, en cuanto procede de la voluntad creada, y que, sin embargo, no puede querer en cuanto tal, como explican más extensamente los teólogos que voy a citar en seguida.

20. *Quinta.*—Podemos aplicar una quinta razón, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad creada, aun cuando no sufriese necesidad por parte del objeto, el entendimiento o alguna disposición intrínseca, como hemos visto en lo que precede; pero no se ve el modo como Dios pueda imprimir más eficazmente necesidad en cuanto al ejercicio a la voluntad creada, si no es con su absoluta voluntad eficaz y operativa *ad extra*, arrastrando a la voluntad creada para que quiera lo que Él quiere que quiera. Luego, inversamente, cuando Dios quiere concurrir con la voluntad creada de tal manera que no la obligue al ejercicio, no da su concurso mediante una voluntad tan absoluta y eficaz; luego lo presta por una voluntad acomodada a la libertad de la voluntad humana y que, por tanto, incluye, por parte de Él, una condición virtual, según hemos explicado. De esta manera explicaron el modo como Dios concurre con la causa libre casi todos los teólogos antiguos, a los que voy a citar inmediatamente, declarando antes la segunda diferencia arriba propuesta.

21. *Segunda diferencia en el modo del concurso divino con las causas libres y con las necesarias.*—Se da, pues, otra diferencia entre el modo como la voluntad divina ofrece su concurso a los agentes naturales y a los libres, porque a aquéllos sólo presta concurso para un acto, y a éstos, en cambio, les ofrece concurso suficiente para varios actos, en lo que de Él depende, cosa que prueba acertadamente la dificultad antes planteada. Puede probarse, además, aplicando proporcionalmente casi todas las razones aducidas en la anterior. Primero, porque Dios presta a cada causa segunda su concurso de manera acomodada a la naturaleza de dicha causa. Pero es tal la naturaleza de la causa libre que, puestas todas las demás condiciones preexigidas, se encuentra indiferente para varios actos; luego también debe recibir en acto primero el concurso de manera indiferente; luego, en cuanto depende de Dios, debe ofrecérsele concurso, no sólo para un acto, sino para varios. En segundo lugar, porque, de lo contrario, la voluntad creada nunca estaría en potencia próxima para realizar varios actos; luego nunca sería libre en cuanto a la especificación del acto. La segunda consecuencia resulta manifiesta por lo que antes se dijo acerca

de la causa libre. La primera consecuencia es evidente, ya que la causa segunda no está en potencia próxima para algún efecto si no tiene preparado el concurso de la causa primera en orden a él. Por eso decíamos poco ha que la causa natural siempre está en potencia próxima para un solo efecto singular, ya que sólo en orden a él tiene preparado el concurso de Dios.

22. En tercer lugar, un argumento evidente es que la voluntad creada no puede querer nada sin el concurso de Dios; por tanto, si de alguna manera no tiene en su potestad el concurso de Dios para varios actos, nunca puede absoluta y próximamente realizar cualquiera de esos actos; pero nunca puede tener el concurso de Dios en su mano y en su poder, si no lo tiene ofrecido previa y antecedentemente, en lo que depende de la voluntad de Dios, ya que no se da ni puede darse sino por la voluntad de Dios. Tampoco puede la voluntad creada como prevenir a la voluntad divina, o hacer algo para arrastrarla a dar el concurso general, ya que la voluntad creada no puede hacer nada sin el mismo concurso. Por consiguiente, la voluntad de dar el concurso debe siempre anteceder y, con respecto a él, la voluntad creada tampoco puede, al menos en la primera volición, anticiparse de alguna manera a la divina. Luego si esta voluntad divina se define en orden a un solo acto o concurso, la voluntad creada únicamente puede realizar éste en potencia próxima, y no tiene en su poder un concurso para otro; consiguientemente, lo mismo ocurre con los demás que, o bien se siguen de aquél, o se realizan esencialmente en el mismo género de concurso.

23. En cuarto lugar, también tiene aplicación aquí, con toda eficacia, la razón tomada de los actos malos; porque es increíble que Dios quiera concurrir con la voluntad del hombre aquí y ahora a un acto malo, y sólo a él, incluso en lo que de Él depende. Porque eso no puede atribuirse a la voluntad del mismo pecador, ya que la voluntad divina de concurrir antecede por completo a la voluntad del pecador y a todo ejercicio libre de ella. Porque considero a un hombre que piense en acto en un objeto malo con todas las circunstancias preexigidas para que la voluntad pueda asentir a dicho objeto o disentir de él; pero no puede hacer ninguna de esas dos cosas

mediante un acto positivo sin el concurso de Dios; y antes de hacer una de las dos no se le puede imputar el que Dios quiera esto a aquello acerca del concurso que le ha de dar; luego, si Dios se propusiese concurrir con él al consentimiento malo, y no a otro acto, esto dependería de la sola voluntad de Dios y no podría imputarse a la voluntad del hombre; cuán ajeno a la bondad divina sea esto, lo dejo a la consideración de todos.

24. *Autores que aceptan el modo antes expuesto.*—Por eso muy ponderados teólogos explican de este modo el concurso de Dios con la causa libre, sobre todo cuando hablan del concurso para el acto de pecado. Y puede tomarse de Santo Tomás, *In I,* dist. 47, q. 1, a. 2, donde dice que algo se hace fuera de la divina voluntad consecuente de beneplácito, aunque nada se hace contra ella, y afirma esto por razón del acto malo; se llama voluntad consecuente de Dios a la voluntad absoluta y eficaz. Por eso, en I-II, q. 89, a. 1, ad 3, dice que la voluntad de Dios es el principio universal del movimiento humano interior, pero que la determinación para tal acto malo procede directamente de la voluntad humana. Es como si dijese que Dios, por sí mismo, ofrece un concurso indiferente, pero que es determinado cuasi materialmente por la cooperación de la voluntad libre. Y, de manera general, da a entender que es de esa naturaleza la moción o concurso de Dios con la causa libre, en I-II, q. 9, a. 6, ad 3, y q. 10, a.4; III *Cont. gent.*, c. 73 y 90; *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 13; *De verit.*, q. 5, a. 5, ad 1. Lo mismo opina Capréolo, en los lugares antes citados, sec. 2, y especialmente *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 contra 2 concl.; Conrado, expresa y ampliamente, en I-II, q. 79, a. 2; y Soto, I *De natur. et grat.*, c. 16, el cual dice, de manera más clara y en sentido más general que los demás tomistas, que Dios no concurre con la voluntad libre por una voluntad de beneplácito, a la que no se puede resistir, sino con una voluntad distinta, a la que se puede resistir; sus palabras son: *Todo lo que Dios quiere con voluntad absoluta, que suele llamarse de beneplácito, se realiza, según aquello: ¿Quién resistirá a su Voluntad? Mas cuando concurre con el hombre libre, no quiere que aquello se haga sino quedando a salvo la humana naturaleza y la voluntad libre, la cual, por tanto, puede resistir a Dios.*

25. También Escoto, aunque en los lugares arriba citados parezca pensar de otra manera, sin embargo, *In II*, dist. 37, *Ad solutionem istorum*, para explicar el concurso al acto pecaminoso, dice que *la causa segunda tiene en su potestad el concausar o no concausar con la primera; y si no concausa, como debe, de ahí resulta que no hay rectitud en el efecto común de ambas.* Donde Licheto declara así expresamente el concurso divino y la voluntad de Dios por la que se da, y también lo da a entender Maironis, *In II,* dist. 43, q. 4. Por eso Vega, lib. VI *In Trident.*, c. 7, afirma que por este motivo el concurso general de Dios se encuentra inmediatamente en nuestra potestad, incluso cuando no obramos; y piensa que ello es necesario para nuestra libertad. Lo mismo defiende Córdoba, q. 55, dub. 8 y 10, aunque se expresa con menor propiedad acerca del orden de naturaleza entre la causalidad de la causa primera y la de la segunda.

26. También casi todos los otros autores explican de ese modo el concurso divino, especialmente Gregorio, *In II*, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12; Gabriel, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 4, y a. 3, dub. 1; dist. 87, a. 3, dub. 2; Marsilio, *In I*, q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4, al final; Adán, *In III*, dist. 14, q. 3, dub. 2; Almain, trat. I *Moral.*, c. 1. También la favorece mucho Alejandro de Hales, I, q. 24, memb. 5; q. 26, memb. 4, a. 3; q. 40, memb. 4, ad 3; Buenaventura, *In II,* dist. 37, a. 1, q. 1, al último; y otros muchos, que omito para mayor brevedad.

Objeciones contra la doctrina anterior

27. Las objeciones que pueden presentarse a este modo de explicar el concurso divino con las causas libres se resolverán fácilmente por lo que se ha tratado antes. La primera puede ser: se sigue que el acto libre es realizado sin voluntad absoluta y eficaz de Dios, lo cual parece contradictorio, ya que todas las cosas dependen de esta voluntad divina. Segunda: se sigue que el acto libre se produce de manera cuasi accidental o contingente, con respecto a Dios, ya que Dios, por sí mismo, no prescribe lo que se ha se seguir de su concurso y tiende, como a la ventura, a aquello que la voluntad creada haga. En tercer lugar, parece seguirse que Dios aplica su concurso a

estos actos sólo de manera general y confusa, a saber, a lo que realice la voluntad creada; pero esto parece constituir una gran imperfección. En cuarto lugar, se sigue que Dios no tiene perfecta providencia en particular sobre estos actos libres, puesto que no dispone de ellos en particular para que existan o no existan, sino sólo en confuso, dejando la determinación en particular a la causa segunda. De donde resulta, en quinto lugar, que la determinación de tal acto, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación, debe atribuirse enteramente a la causa segunda. En sexto lugar, esto parece estar en contradicción con lo que hemos dicho arriba de que la determinación del efecto individual procede, de modo peculiar, de la predefinición de la causa primera; porque esto no es menos necesario en los actos libres que en los demás, ya que, cuando la voluntad ama, no está en su poder el elegir este acto individual de amor más bien que otro que podría realizar. En séptimo lugar, porque de lo dicho se sigue que, puesta la voluntad divina de concurrir con la voluntad creada al acto de ésta, puede acontecer que no se siga el acto, aun cuando por parte de la voluntad se dé virtud suficiente y todos los demás requisitos; y por la misma razón sucederá que Dios y la voluntad divina, por su parte, se comportará de igual modo con respecto al hombre con el que no concurre que con respecto a aquél con quien concurre, lo cual es absurdo, puesto que en uno obra algo que no realiza en el otro.

28. En octavo lugar, puede demostrarse directamente que ese modo no es necesario; porque Dios, en su eternidad, sabe previamente lo que la voluntad creada va a querer en cualquier ocasión acerca de cualquier objeto y con cualesquiera circunstancias; luego Dios puede querer con voluntad absoluta dar su concurso para aquel solo acto que prevé ha de realizar. Y no es preciso que ofrezca su concurso para otros actos, que sabe con certeza que no se han de dar nunca. Por la misma razón, no es necesario que aplique alguna condición tácita o expresa a aquella voluntad, puesto que ya prevé que la condición que podría darse en tal caso se dará, a saber, que la voluntad creada coopere. Por el mismo motivo, con este modo de concurso no se elimina la indiferencia de la libertad, por-

que no sólo esa voluntad de Dios se pone con alguna relación a la futura cooperación de la voluntad, sino que también estaría Dios preparado para dar otro concurso, si la voluntad hubiera de realizar otra cosa.

Se responde a las objeciones

29. A lo primero se responde que una cosa es que el acto libre se realice con la voluntad de Dios absoluta, por la que quiera que tal acto exista, y otra que Dios no concurra a tal acto en virtud de aquella voluntad absoluta. Pues bien, de nuestra opinión sólo se sigue esto último, que admitimos como certísimo, porque, a fin de que Dios concurra, basta la voluntad de concurrir, la cual, en lo que respecta a Dios, es absoluta y eficaz, ya que en virtud de ella Dios aplica su potencia a concurrir, y realmente concurre en el tiempo de acuerdo con el propósito de la misma voluntad. Sin embargo, como en el objeto de esa voluntad, según resulta claro por el mismo verbo concurrir, está comprendida la concomitancia o cooperación de otro, por parte del otro se sobreentiende una condición, sin la cual la voluntad de Dios no tendrá efecto *ad extra*, y por eso, desde este punto de vista puede decirse condicionada. Efectivamente, puesto que la acción transeúnte por la que Dios concurre con la voluntad creada depende tanto de la voluntad divina como de la creada, para que Dios concurra a ella no es preciso que quiera absolutamente aquella acción en cuanto procede de ambos principios, sino sólo en cuanto procede de Él, dejando o concediendo a la otra voluntad el que ella también influya y, consiguientemente, sobreentendiendo la condición de cooperación de la otra voluntad. Porque Dios se comporta de este modo con las voluntades malas. Por eso dijo San Agustín, V *De civitate Dei,* c. 8, 9, y en otros muchos lugares, que de Dios proceden todas las potestades, pero no todas las voluntades. Y el Concilio Tridentino, ses. VI, can. 6, por igual motivo define que *Dios realiza estos actos de manera exclusivamente permisiva.* Y aquí concluimos claramente que, en virtud del concurso general y de la necesaria subordinación entre la causa primera y la segunda, por parte de Dios

es suficiente dicha voluntad de concurrir, sea lo que fuere de sí, por razones especiales, Dios tiene otro modo de voluntad absoluta con respecto a los actos buenos.

30. Por ello, la otra proposición, a saber, que el acto libre es realizado sin la voluntad absoluta de Dios, no se sigue de nuestra opinión, pues, aunque dicha voluntad no sea necesaria para el concurso, Dios puede tenerla por una razón distinta. Y, ciertamente, en los actos buenos la tiene Dios, ya sea antecedente a la ciencia por modo de predefinición, ya sea subsiguiente por modo de aprobación, cosa que en nada interesa para el presente caso. En cambio, acerca de los actos malos no tiene Dios esa voluntad absoluta, porque Dios no quiere simple y absolutamente que estos males se realicen, ni se complace absolutamente en los que prevé que han de suceder, porque esto repugna a su bondad; aunque tampoco quiere en absoluto que tales actos no se lleven a cabo, sino que quiere permitirlos, como dijo acertadamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 9, ad. 3. Y, cuando prevé que han de suceder, se complace en ellos en cuanto proceden de Él, lo cual sólo es complacerse en el concurso que presta para ellos.

31. A lo segundo se responde negando la consecuencia; porque Dios, en virtud de su ciencia cierta y de su voluntad, concurre con la voluntad creada a cualquier acto de ésta, y por eso no concurre con la voluntad creada de manera casual o contingente, sino por providencia sapientísima. Y aunque no siempre predefina con voluntad absoluta lo que la voluntad creada ha de hacer, no por ello tiende a lo incierto, pues o predefine o al menos permite todo lo que tal causa segunda ha de realizar, y ve asimismo clarísima y certísimamente lo que ha de hacer y concurre a ello con su voluntad.

32. De aquí se resuelve también la tercera objeción negando la consecuencia. Porque no es confusamente, sino de manera clara y en particular como Dios aplica voluntariamente su concurso a este o aquel acto, sobreentendiendo siempre, sin embargo, la condición de la libre cooperación de la voluntad creada. Pues esta condición no se cumple menos en la voluntad de concurrir claramente y en particular a tal o cual acto, que en la voluntad confusa de concurrir, que no es nece-

sario atribuir a Dios sino en cuanto está incluida en la voluntad de concurrir en particular a este o aquel acto.

33. Por ello, tampoco se sigue lo que se infería en cuarto lugar acerca de la imperfección o confusión (por llamarla así) de la providencia divina; porque Dios tiene providencia de todas las cosas en particular, pero no de igual modo acerca de todas. Consiguientemente, con respecto a los actos buenos que han de suceder, dispone simple y absolutamente que se realicen; con respecto a los malos, en cambio, aunque también dispone en particular, no dispone, empero simple y absolutamente que se den, sino que se les permita realizarse; y acerca de ellos, en cuanto previstos como futuros, dispone Dios de qué manera se curen o se castiguen. Así, pues, Dios tiene perfecta providencia de todas y cada una de las cosas en particular, pero acomodada a cada una de ellas. Y por este motivo algunos ponderados autores antiguos, especialmente griegos, niegan que estos actos malos procedan por providencia, ya que con esa fórmula entienden, de manera peculiar, la disposición absoluta por la que Dios no sólo permite, sino que absolutamente quiere que algo exista; o también, según indica suficientemente la expresión *por providencia*, sólo pretenden que la raíz y origen de estos actos malos no procede de la providencia divina, ni deben atribuirse a ella tales actos como a su causa propia. Es verdad que, a veces, extienden ese modo de hablar a los actos buenos, pero entonces toman ese término en sentido más estricto, por la eficaz predeterminación divina que imprime necesidad a la voluntad creada, como expuso Santo Tomás, I, q. 23, a. 1, ad. 1.

34. Al quinto, sobre la determinación de la voluntad creada, ya se ha dicho en lo que precede cómo puede atribuirse en cierto modo esta determinación a la causa segunda; porque el mismo modo tiene lugar, proporcionalmente, en la causa libre. Y por una razón mayor y especial se dice que tal causa se determina a su acción. No porque se determine sin el concurso de Dios (ya que su determinación no es otra cosa que su volición, la cual es claro que no puede realizarse sin el concurso de Dios), sino porque la voluntad y la potencia de Dios, en cuanto aplicada de esa manera a concurrir, se encuentra como

indiferente y en expectación para cooperar con ella de acuerdo con el uso libre de su voluntad; y esto no proviene de imperfección, sino de la sapientísima providencia de Dios, que se acomoda a la causa segunda. Por eso, aunque el concurso divino sea absolutamente anterior en naturaleza, del modo antes explicado, no obstante, relativamente y en su género cabe atribuir de manera especial esta determinación a la causa segunda. Pero hablamos en sentido general en virtud del concurso, pues de otros modos o mediante otros auxilios, Dios es muchas veces causa principal de toda determinación buena de la voluntad, sobre todo en aquellas cosas que se realizan mediante la gracia, de lo cual tratamos en otro lugar.

35. Al sexto, concedemos que la determinación del acto o del efecto, principalmente en cuanto al individuo, nace de la determinación del concurso divino. Y esto no contradice lo que se ha dicho acerca del concurso para los actos libres; pues aquella misma determinación de concurso para un acto singular e individual puede proceder de una voluntad no enteramente absoluta desde todos los puntos de vista, sino que incluya una condición por parte de la cooperación libre del albedrío humano. Además, dicho concurso puede ofrecerse, no sólo para un acto individual de una especie, sino también para varios de diversas especies, por ejemplo, para este acto de amor y este acto de odio; y de esta manera, en cada una de las especies, es determinada la voluntad a tal acto individual y, no obstante, permanece indiferente, bien para usar o no usar el concurso, bien para usarlo en esta o en aquella especie.

36. Al séptimo, concedemos la primera parte de la inferencia, a saber, que, después de ofrecido suficientemente el concurso por parte de Dios, la voluntad puede no obrar, incluso en sentido compuesto. Pero aquí no hay mayor inconveniente que en el hecho de que, puesta la permisión de Dios, todavía pueda la voluntad no pecar; y ello es cierto y necesario, porque la permisión se refiere a la potencia de la causa situada ante dos extremos opuestos, como dijo Santo Tomás, *In I*, dist. 47, q. I, a. 2. Por último, así como, puestos todos los requisitos previos, la voluntad puede obrar y no obrar, así también, ofrecido y preparado suficientemente el concurso de

Dios, puede no obrar con él, ya que ése es uno de los requisitos previos. Digo *ofrecido el concurso transeúnte, mas no puesto en la realidad,* porque entonces ya resulta imposible, en sentido compuesto, que la voluntad no obre, pues tal concurso no se distingue realmente de su acción. En este sentido dijo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3: *Si Dios mueve a la voluntad, es imposible que la voluntad no se mueva.* Porque este concurso no es uno de los requisitos previos para la acción, sino que está intrínsecamente incluido en la misma acción.

37. Por eso se niega la consecuencia a propósito de la segunda parte de la inferencia, ya que Dios influye también en acto sobre el hombre que opera en acto, pero no sobre el que no opera. Así, Dios no se comporta de igual modo con ambos en lo concerniente a la acción externa con respecto al mismo Dios. Pero si se tratase de la sola voluntad divina *ad intra*, por la que ofrece el concurso, es posible que desde ese punto de vista sea igual, y que tenga efecto en uno, pero no en el otro, por la libertad de ellos, lo cual no representa inconveniente alguno, porque en la misma voluntad de Dios se incluyó dicha condición, como se ha explicado. En cuanto a saber si en otra voluntad electiva o predeterminante, o en algún auxilio derivado de ella, se da siempre desigualdad, no nos corresponde discutirlo.

38. Al octavo se responde que la presencia condicionada que en él se supone, y que nosotros admitimos de buen grado, no impide el modo de concurrir que hemos explicado ni da lugar a otro. Pues, como Dios sabe previamente lo que la voluntad creada ha de hacer si se aplica con tales circunstancias, entre otras condiciones debe ponerse ésta, a saber, si Dios ofrece concurso suficiente, ya que sin él ni puede obrar nada. Pero este concurso suficiente, en cuanto incluido en esta condición, debe ser tal que resulte indiferente, tanto para el ejercicio como para la especificación del acto; y por ello no debe estar absolutamente definido en orden a un solo acto y a su ejercicio. Por tanto, aunque Dios prevea lo que la voluntad ha de obrar aquí y ahora si Él resta su concurso, es necesario que lo preste del modo exigido por la naturaleza de la voluntad misma, y que se entendía incluido en la antedicha hipótesis. Por-

que si Dios cambiase el modo de su concurso, el efecto ya no se seguiría de igual modo. Consiguientemente, aquella voluntad por la que Dios ofrece el concurso, de suyo permanece siempre virtualmente condicionada, aunque, en virtud de la presencia, equivalga a la absoluta, porque Dios prevé que tendrá efecto si concurre al mismo tiempo la otra voluntad.

39. Y por la misma razón, no obstante esa presciencia, Dios, en lo que de Él depende, ofrece su concurso para otros actos, aunque la voluntad creada no haya de realizarlos, para que en absoluto pueda hacerlos y no se deba a Dios el que no pueda llevarlos a cabo. De igual manera que Dios quiere dar auxilios suficientes a aquellos que conoce previamente que no han de usar bien de tales auxilios, para que en absoluto puedan obrar de este modo; porque, de lo contrario, no se podría imputar a ellos de hecho el que no obrasen, si se viesen privados de tales auxilios por la sola presencia antedicha. Es más, esto mismo se supone en aquel argumento, cuando en él se dice que Dios está preparado para concurrir a otros si la voluntad humana hubiese de realizarlos, porque Dios no está preparado de esa manera sino por su voluntad y determinación libre, no la que habría de tener en tal caso, pues ¿quién puede juzgar de ella?, sino la que tiene ya ahora. Consiguientemente, Dios ofrece a las causas libres su concurso suficiente, no sólo para aquellos actos que realizan o han de realizar, sino también para aquellos que podrían llevar a cabo si quisieran.



Disputación XXVIII

La primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a ésta

[La imagen que la teología cristiana ofrece de Dios ha ido cambiando con el tiempo. En época de San Agustín, aún estaba muy próximo el Yahvé del Antiguo Testamento, de modo que Dios aparece como una figura bastante lejana, que, ciertamente, se refleja en el alma del hombre que vive en su gracia, pero que se ausenta en la de aquel que cae en las tentaciones de la carne. Ése es el Dios que, en el devenir histórico, dirige a su pueblo en la peregrinación hacia la tierra prometida, pero abandona a quienes prefieren acomodarse a los placeres de la ciudad terrenal. A medida que la teología fue adoptando formas más filosóficas, se produjo la asimilación de Dios al Uno neoplatónico, lo que le otorgaba a la divinidad cristiana una representación quizá menos terrible que la del Dios celoso y vengativo del judaísmo, pero desde luego mucho más impersonal, que dejaba al ser humano sujeto a las cadenas del fatalismo. En la escolástica ya formada se fraguaron las dos imágenes de la divinidad que habrían de competir en adelante por adueñarse de la tradición cristiana. El tomismo tendió a resaltar los rasgos que acentuaban el carácter paternal y solícito de la divinidad,

en consonancia con una filosofía basada en la analogía por la cual Dios y el hombre comparten una semejanza sustancial como el padre y el hijo. El Dios de Tomás es el padre perfecto, amoroso e inquieto por sus hijos, que puede columbrarse en este mundo en los mejores rasgos de los padres terrenales. En cambio, cuando la teología cristiana abrazó una metafísica de la omnipotencia divina, Dios fue alejándose de nuevo de sus criaturas, tornándose una referencia final, neutra y arbitraria, que sólo tendrá presencia en el momento culminante de la historia en que separará a su rebaño de aquellos que serán condenados. No es extraño que sobre esta concepción de la realidad divina, en el tránsito a la modernidad, como se refleja en este texto suareciano, se haya ido definiendo a Dios como un ser infinito, haciendo de la infinitud su carácter esencial. Esta noción aleja definitivamente a Dios del hombre y lo sitúa en el plano de la objetividad metafísica. En adelante el filósofo o el teólogo, cuando intenten conocer a Dios, no tendrán más que reflexionar sobre la infinitud. Nos encontramos muy cerca de un Descartes que demostrará la existencia de Dios precisamente por la existencia de una noción innata de lo infinito en la mente humana.]

SECCIÓN I

Si es correcta la división del ente en infinito y finito y qué divisiones equivalen a ésta

1. *Razones que convierten a la cuestión en dudosa. Primera.* — El motivo de duda puede estar en que lo finito y lo infinito sólo tienen cabida en las cosas que poseen alguna amplitud o extensión, y por esto, por implicar en sus conceptos relación a un término, suelen atribuirse a la cantidad; en efecto, se llama finito a lo que está incluido en unos límites, mientras que se llama infinito a lo que no tiene límite; ahora bien, nada implica relación a un límite a no ser lo que posee amplitud o extensión que haya de ser limitada; mas al concepto de ente no pertenece el poseer amplitud o extensión alguna; luego tampoco le pertenece el encerrarse o no encerrarse dentro de límites; por consiguiente, tampoco el ser finito o infinito; así,

pues, no resulta legítima su división mediante estos miembros. Se declara y confirma, puesto que ese infinito no se entiende privativamente, o sólo negativamente. Del primer modo parece que no existe nada realmente infinito, puesto que sólo puede llamarse privativamente infinito a aquel ente que, siendo capaz de ser encerrado dentro de límites, no está actualmente limitado por ellos; ahora bien, no existe ente alguno de esta clase, como es de por sí evidente, porque ni el mismo Dios es infinito de esta manera, puesto que no es apto para ser encerrado dentro de límites. Empero, si se lo entiende del segundo modo, entonces todo ente indivisible será infinito, puesto que ningún ente tal está encerrado dentro de límites, ya que lo que en sí es absolutamente indivisible no es capaz de otro límite.

2. *Segunda.*—La segunda dificultad a propósito de esta división puede ser que está expresada mediante ciertos modos o atributos del ente muy oscuros y que apenas pueden llegar a comprenderse por la razón natural, al menos en cuanto a su segunda parte; y la primera división del ente debería ser clarísima y, a ser posible, evidente por los términos mismos. Se explica el antecedente, porque apenas puede mostrarse y acaso es imposible demostrar respecto del mismo Dios el que sea absolutamente infinito. Además, todavía es más oscuro explicar en qué consiste dicha infinitud; en consecuencia, es inoportuna la elección de dicha división, sobre todo confiriéndole el primer lugar y el ser fundamento de las demás.

3. *Significado de los términos de la división en cuestión.*— Respecto de esta división hay que comenzar por explicar qué es lo que realmente se pretende con ella, y de aquí resultará fácilmente claro que esta división es la mejor, y que está colocada en el lugar y orden oportuno. Así pues, por lo que se refiere a la realidad, en este lugar se divide el ente en Dios y criaturas; mas, puesto que no podemos concebir los atributos propios de Dios tal como son en sí, ni siquiera mediante conceptos positivos simples y propios de Dios, por eso nos valemos de conceptos negativos a fin de separar y distinguir de las demás cosas a aquel ente excelentísimo que guarda respecto de los demás la máxima distancia y tiene respecto de ellos la mínima conveniencia. Este es el modo como realizamos la

referida división tomando algo en lo que convienen entre sí todas las cosas creadas o creables y negándolo de aquel ente más noble por el hecho de que posee un grado más excelente de esencia o entidad; de esta manera reducimos todo el ámbito del ente a los dos miembros dichos.

Solución de esta cuestión

4. *La división propuesta es buena y estrictamente necesaria.*— De esta explicación se desprende, en primer lugar, que dicha división es la mejor y la más necesaria en la realidad. Lo primero es evidente, porque tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno, según explicaremos mejor en la sección siguiente. Igualmente, porque los miembros guardan entre sí la máxima distancia, según se explicó antes en la disputación citada, sec. 4. De aquí se desprende igualmente la necesidad de esta división, puesto que, fuera de lo que se estudió en las páginas anteriores, nada hay que sea común al primer ente y a todos los demás, siendo así que todos los restantes tienen muchas cosas en que convienen entre sí. En efecto, el primer ente no tiene causa alguna; todos los demás la tienen; éstos pueden distribuirse en determinados géneros y especies, aquél existe fuera de todo género; en todos éstos se encuentra algún modo de composición, aquél es absolutamente simple y existe sin composición alguna. Se impuso, pues, la necesidad de separar el primer ente de los demás, para que, una vez estudiado independientemente su concepto, pueda tratarse con distinción y claridad de los atributos comunes a los demás entes.

5. *La división propuesta es la primera y la más evidente.*—De aquí se deduce, en segundo lugar —lo cual también quedó probado en la citada disputación, sec. 4—, que la división propuesta es la primera y más evidente en sí misma y en el orden de la disciplina, aunque acaso, por lo que a nosotros se refiere, no sea tan clara como lo es la división del ente en sustancia y accidente u otras semejantes que están más inmediatas a nuestros sentidos y nos resultan más cognoscibles por eso mismo; y la división propuesta, por razón de aquel miembro en el que

se incluye la existencia de Dios y la posesión de una esencia o entidad dotada de cierta naturaleza y perfección ilimitada, nos resulta más difícilmente asequible y explicable. Mas, dado que nos ajustamos al orden de la doctrina en la exposición de esta ciencia, por eso hemos establecido con razón esta división en primer lugar.

División del ente en ente «a se» y en ente «ab alio»

6. En tercer lugar se infiere de lo dicho que esta división bimembre puede proponerse de muchos modos o bajo nombres o conceptos diversos, los cuales pueden servir tanto para explicarla como para demostrarla, aunque todos vienen a coincidir en la misma realidad, según se evidencia por los términos mismos. En efecto, podría, por ejemplo, dividirse el ente en ente que posee el ser *a se* y ente que posee el ser *ab alio*. Esta división la propone San Agustín en el libro *De cognitione verae vitae*, c. 7, y la pone en primer lugar para demostrar la existencia de Dios. Resulta, en efecto, bajo dichos términos la división más clara y evidente, puesto que es manifiesto que existen muchos entes que poseen un ser que les ha sido comunicado por otro, los cuales no existirían si no recibiesen el ser de otro, según lo demuestra suficientemente la experiencia misma. Por otra parte, es evidente que no todos los entes pueden ser de esta clase, porque, si todos los individuos de una especie son *ab alio*, es necesario también que toda la especie sea *ab alio,* puesto que ni la especie existe a no ser en el individuo, ni los individuos tienen otro modo connatural de recibir el ser más que el que requiere la especie; por consiguiente, si todos los individuos son tales que no tengan el ser por sí mismos, sino que necesiten de la eficiencia de otro para recibirlo, también toda la especie posee tal indigencia e imperfección. Resulta de aquí que la especie en su conjunto no puede recibir el ser de un individuo de la misma especie, puesto que nada puede hacerse a sí mismo; luego debe recibir el ser de un ente superior. Respecto de éste, hay que investigar a su vez si posee el ser por sí mismo o *ab alio*; puesto que, si lo posee por sí mismo, tenemos ya completa la división que pretendemos; mas si lo posee *ab*

alio, será igualmente necesario que la especie total de dicho ente tenga su origen en otro superior; ahora bien, no puede procederse hasta el infinito, ya porque en otro caso no habría tenido lugar nunca el comienzo de la emanación de un ente a partir de otro, o no se hubiese llegado nunca a la producción de este ente concreto después de infinitas emanaciones de uno a partir de otro; ya también, porque no puede darse una colección total de efectos que sea dependiente sin que se suponga alguna realidad o causa independiente, según se demostrará en la disputación siguiente, sec. 1. Es preciso, pues, detenerse en un ente que posea el ser por sí mismo, del que reciban su origen todos los que únicamente poseen un ser recibido. En este sentido es evidente la división expuesta, ya sea uno solo el ente que no es *ab alio*, sino por sí mismo, ya sean muchos; pues ahora no es éste el problema que tratamos, sino únicamente el de que todos los entes se reducen a los dos miembros dichos, los cuales implican una manifiesta oposición o contradicción entre sí, no pudiendo, en consecuencia, dejar de ser distintos y de dividir adecuadamente al ente.

7. Pues, cuando se dice que existe de «de suyo» o «por sí», aunque parezca algo positivo, no añade, sin embargo, al ente mismo más que negación, ya que el ente no puede existir por sí mediante un origen o emanación positiva; se dice, pues, que existe por sí mismo en cuanto posee el ser sin que emane de otro, negación mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en sí y en su propia esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro, perfección que no posee el ente que no tiene el ser si no es recibiéndolo de otro. Este es el modo como hay que exponer a algunos santos cuando dicen que Dios es para sí mismo causa de su propio ser o de su sustancia o sabiduría. Así San Jerónimo, ad *Ephes.*, 3, dice: *Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia.* Y Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 15 y 16, dice que Dios es la causa de su sabiduría, y el lib. VII *De Trinit.*, c. 1, hablando del Padre, dice: *Lo que para Él es causa de que exista, es también la causa de que sea sabio.* Todas estas expresiones, en efecto, han de ser interpretadas negativamente. No parece, sin embargo, admitir la exposición anterior Lac-

tancio, quien afirma que Dios se hizo a sí mismo, en el lib. I *De falsa religione*, c. 7; pues dice que también Dios se hizo a sí mismo desde el tiempo, y se apoya en que es imposible que aquello que existe no haya comenzado alguna vez; este error así entendido es tan absurdo que hace innecesaria la refutación.

División del ente en necesario y contingente

8. De aquí, a su vez, resulta fácil explicar otros términos bajo los cuales suele proponerse esta división; y en la realidad es la misma, aunque según nuestra razón se explique bajo una relación o negación distinta. Así, pues, puede dividirse el ente en ente absolutamente necesario y en ente que no es necesario, o sea, contingente entendido en un sentido amplio. En estos términos hay que comenzar por advertir que aquí no se entiende necesario y contingente en cuanto expresan una relación del efecto a una causa que obra natural o libremente, o sea que puede o no puede ser impedida; desde este punto de vista se trató ya del necesario y del contingente antes al ocuparnos de las causas; sino que se entiende lo absolutamente necesario en la razón de existir, sentido según el cual se llama ente necesario el que posee el ser de tal manera que no puede carecer de él, siendo distinto u opuesto a él aquel ente que existe de tal manera que puede no existir, o que de tal manera no existe que puede existir. Así, pues, resulta evidente por la anterior división, que es necesario que entre los entes exista alguno absolutamente necesario, puesto que el ente que posee el ser por sí mismo y no de otro modo no puede por menos de ser absolutamente necesario, puesto que ni puede privarse a sí mismo del ser, como es de por sí evidente, ni puede tampoco ser privado por otro, puesto que no depende de otro, pues el que no posee el ser *ab alio,* por ningún otro es conservado en el ser; y en este sentido se dice que existe por sí mismo, siéndole, en consecuencia, absolutamente contradictorio el no existir. Resulta asimismo de aquí que además de este ente que es absolutamente necesario, existen otros entes sin tal grado de necesidad, e incluso contingentes, si, en sentido lato, se llama contingente a todo lo que puede no existir. Se prueba,

porque además del ente que existe por sí mismo, se dan entes que reciben el ser de otro; a estos seres, pues, por no poseer el ser por sí mismos, no les es contradictorio desde este punto de vista el no existir; y, por otra parte, igual que dependen de otro, del cual reciben el ser, igualmente pueden también no recibirlo, y consiguientemente no existir.

9. *Se responde a una doble objeción.*—Se objetará: si suponemos que Dios obra necesariamente y sin libertad, las cosas producidas por Él serían entes *ab alio* y, sin embargo, serían entes necesarios; por consiguiente, estos dos miembros, formalmente y en virtud de los términos, no están en reciprocidad. Y se confirma, porque del Verbo o del Espíritu Santo puede decirse que es un ente *ab alio*, porque no posee el ser si no es por emanación *ab alio*; y, sin embargo, es un ente absolutamente necesario, puesto que no se origina mediante una producción libre, sino natural y necesaria.

10. Se responde comenzando por esta confirmación, dado su carácter teológico, que aquí no se llama ente *ab alio* más que al que procede de otro en virtud de verdadera causalidad, ya que la luz natural de la razón, según la cual filosofamos ahora, no reconoce verdadera producción y procesión real sin verdadera causalidad, ni sin distinción en la esencia y en el ser entre la realidad productora y producida. Mas en las personas divinas no existe tal modo de emanación, por ser imperfecto; y, por eso, al igual que todas son un verdadero y único Dios, del mismo modo todas son un único ente *a se* y todas están esencialmente constituidas por la esencia que consiste en ser su propio ser incausado e improducido, y de esta suerte cualquiera de las personas es ente necesario no sólo porque procede necesariamente, sino también porque está esencialmente constituido por una existencia y por una esencia absolutamente improducidas; porque, aunque la persona divina sea producida, no lo es, sin embargo, su naturaleza, sino que es comunicada a la persona mediante la producción de la persona misma. No hay, pues, razón para tomar de dicho misterio un argumento para las cosas creadas.

11. *Aunque Dios obrase necesariamente, algunos entes serían no necesarios. Escoto, «In I», dist. 8, q. 4.*—En consecuencia, a

dicho argumento se responde, en primer lugar que, aun concedida tal hipótesis, todavía no se sigue que todos los entes sean necesarios, puesto que no todos serían hechos por el primer ente solo e inmediatamente y en virtud de su poder total y sin resistencia o impedimento por parte de otra causa, razones todas de las que puede resultar que una cosa que ahora recibe el ser, no lo reciba luego, y viceversa. Por eso, aunque muchos filósofos se hayan equivocado al afirmar que Dios obra necesariamente, ninguno, sin embargo, llegó a negar que se diesen muchos entes no necesarios, puesto que esto en las realidades corruptibles y sucesivas es evidentísimo, aun por la misma experiencia; y aunque, en virtud de dicha hipótesis, algún ente producido fuese necesario, no obstante no lo sería en virtud de necesidad intrínseca y de su quididad, como lo es Dios, sino que lo sería únicamente en virtud de la necesidad extrínseca del agente. Por eso Avicena, en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. 4 y 6, afirmó que únicamente es necesario el ente que existe por sí mismo, no siéndolo los restantes entes, aunque reciban de otro la necesidad de ser, refiriéndose acaso no a la necesidad absoluta, sino a la que resulta supuesta la acción de la causa primera. Esta es, finalmente, la razón de afirmar que tal hipótesis es falsa, puesto que el ente que existe *a se* no se expande fuera de sí por necesidad, sino libremente; por consiguiente, fuera de él no hay nada absolutamente necesario. Acerca de esta libertad del primer ente en el obrar diremos luego cuanto puede llegar a conocerse ya por la autoridad de los filósofos, ya por la razón natural.

12. *Qué clase de necesidad tienen los entes incorruptibles necesarios.*—Cabe objetar todavía por el hecho de que los entes incorruptibles, aunque existan en virtud de otro que obra libremente, son llamados entes necesarios por el Comentador en el lib. *De substantia orbis* y en el lib. I *De caelo*, texto 136, y en el lib. XII *Metaph.*, texto 41, aprobando su sentencia en este punto Santo Tomás, en la q. 5 *De potent.*, a. 3. Se responde con el mismo Santo Tomás, en I, q. 9, a. 2, y en III *Cont. gent.*, c. 30 y 35, que hay equivocidad en la palabra necesidad. Efectivamente, se puede tomar, en un sentido, como

equivalente a incorruptibilidad, y en este sentido se dice a veces que las criaturas incorruptibles son entes necesarios, puesto que, una vez que existen, no tienen capacidad intrínseca para no existir, sino que, cuanto de ellas depende, duran eternamente, siendo esto sin duda alguna una cierta necesidad de existir, dado que elimina una potencia, a saber, la intrínseca, para no existir. Con todo, tales entes no son necesarios en absoluto y de cualquier modo, puesto que ni poseen el ser por sí mismos ni en virtud de su esencia, ni tampoco lo reciben o conservan en virtud de alguna necesidad absoluta. Así, pues, cuando en el caso presente distinguimos el ente necesario del no necesario, entendemos la necesidad del primer modo. Según este concepto, ningún ente que es *ab alio* es absolutamente necesario, puesto que puede perder el ser, al menos por la potencia existente en otro, aun cuando no se dé en él mismo potencia intrínseca verdadera y real para no existir, la cual sólo se encuentra en los entes que tienen potencia física y pasiva para otro ser en repugnancia e incompatibilidad con su propio ser; en los otros, empero, basta, por así decirlo, una potencia lógica para no existir, la cual, por parte de ellos, implica únicamente la no repugnancia, mientras que en la causa extrínseca implica potencia para suspender la acción mediante la cual confiere el ser. Queda, pues, claro de este modo que esta división se identifica con la precedente, aunque, según el primer modo, se prolonga bajo conceptos más claros y que se apoyan en un número menor de principios.

La división del ente en ente por esencia y ente por participación

13. Suele además proponerse la misma división en estos términos: que hay un ente que es por esencia y otro por participación, expresiones que en realidad equivalen a las anteriores; en efecto, se llama ente por esencia al que por sí mismo y en virtud de su propia esencia posee el ser esencialmente sin haberlo recibido o participado de otro; por el contrario, se llama ente por participación a aquel que no posee el ser si no le ha sido comunicado y participado por otro. De la explica-

ción de los términos se desprende que esta división equivale a las anteriores. Por eso Santo Tomás, lib. II *Cont. gent.*, c. 15, afirma que Dios es ente por su esencia, porque es el ser mismo; y en el lib. III, c. 66, razón 6, afirma que sólo Dios es ente por esencia, siendo los demás entes por participación, puesto que en solo Dios el ser pertenece a la propia esencia, esto es, a su quididad. De suerte que ni con la mente podemos llegar a concebir la esencia de Dios en cuanto es Dios si se le piensa sólo como ente en potencia y no como ente en acto. Por consiguiente, ser ente por esencia es lo mismo que poseer el ser por sí mismo y en virtud de su propia esencia, contraponiéndose a esto en sentido opuesto el ente por participación. Resulta de aquí que este doble grado u orden de entes ha de ser probado con el mismo raciocino con que probamos que hay un ente que existe por sí mismo, superior a todos los que poseen el ser *ab alio.* Efectivamente, igual que en los entes que poseen el ser *ab alio* no se procede hasta el infinito, del mismo modo en los entes por participación. Por lo tanto, es necesario que el ente que es tal por participación sea referido a otro ente que posea el ser sin dicha participación; y si éste posee otro ser también participado de otro modo o según otro género de participación, habrá también que referirlo a otro; y así, finalmente, para no llegar hasta el infinito, habrá que detenerse en un ente que sea ente por su propia esencia. Ni pueden tampoco, por otra parte, todos los entes ser tales en virtud de su propia esencia, ya porque el ente por esencia es ente absolutamente necesario, puesto que a su esencia pertenece el ser en acto, y es evidente que no todos los entes son necesarios; ya también porque el ente por esencia sólo es o sólo puede ser uno, según luego veremos.

División del ente en increado y creado

14. Suele todavía proponerse esta división con estos términos: el ente o es increado o creado, miembros que implican a primera vista una oposición inmediata, y coinciden en realidad con los anteriores, diferenciándose solamente, sobre todo de los primeros, a saber del ente *a se* y del *ab alio*,

en que aquellas palabras son más generales, ya que se toman de la relación a la dependencia en general; en cambio éstas son más especiales por tomarse de la acción o dependencia peculiar de la creación; mas, dado que la creación es la primera emanación de otro con dependencia de él y es en cierto modo general en todos los entes que dependen de otro, según hemos expuesto antes, por eso en realidad estos miembros coinciden con aquéllos. Es, pues, necesario que el ente que existe por sí y no por otro sea increado; porque si se le niega en absoluto la dependencia de alguien, es forzoso también que se le niegue ésta en concreto, a saber, la creación; y, viceversa, si es un ente increado, es necesario que exista *a se* y no *ab alio*, puesto que la primera emanación con dependencia *ab alio* y que viene a ser el fundamento de las demás es la creación; por consiguiente, es preciso que lo que posee el ser sin creación posea ese ser absolutamente independiente y que, en consecuencia, sea ente por esencia y no *ab alio*. Por tanto, con el mismo razonamiento con que se prueba que existe un ente *a se* e independiente, con el mismo se prueba también la existencia de un ente increado, ya porque ambas cosas se identifican en la realidad, según demostré, ya también porque es fácilmente aplicable el mismo procedimiento de argumentación. En efecto, si existen algunos entes creados, a fin de no alargarnos hasta el infinito es necesario detenernos en un ente increado del que hayan recibido origen. Ahora bien, el hecho de la existencia de algunos entes creados ha de probarse por ser la creación la dependencia primera y fundamental de todas las cosas, punto que quedó explicado y demostrado antes. De donde, por no ser esto de por sí tan evidente y notorio como el que se den entes que dependen de otro, por esto mismo tal división no nos resulta tan clara bajo estos términos, a no ser que el nombre de creación no se tome tan estrictamente como equivalente a la producción de la nada, sino en un sentido más amplio como equivalente a cualquier verdadera producción o dependencia propia. En tal sentido, estos términos prácticamente no se diferencian nada de los primeros, como es de por sí evidente.

División del ente en acto puro y en potencial

15. *De dos modos puede entenderse debidamente la división propuesta en estos términos. Explicación del primero.*—Puede además proponerse la misma división del ente en estos términos: hay un ente absolutamente actual y otro potencial, es decir, el uno es acto puro, mientras que el otro incluye algo de potencia o de potencialidad. La división propuesta bajo estos términos no parece ser tan idónea, principalmente como para ser puesta en el primer lugar, debido a cierta oscuridad en los términos; sin embargo, en realidad es magnífica y coincide con la anterior. Porque, en primer lugar, es evidente que sus miembros implican oposición y contradicción inmediata, puesto que existir en acto y existir en potencia, tomados —tal como deben tomarse— con proporción y respecto a lo mismo, llevan en sí una oposición privativa o contradictoria. Ahora bien, puede hablarse de ente actual y potencial ya en orden al ser de la existencia actual, ya en orden a alguna potencia pasiva, la cual es en rigor la potencia que incluye imperfección y se ordena a la composición de algún ente imperfecto apellidado potencial precisamente por este motivo, ya que la potencia activa en cuanto tal ni incluye imperfección, ni se ordena de por sí a composición alguna de aquello a que pertenece, no derivándose, en consecuencia, de ella la denominación de «ente potencial». Así pues, la primera relación de estos términos parece ser la más propia, y de acuerdo con ella ha de entenderse la división propuesta; en este sentido es clara y resulta fácil por lo que se dijo. En efecto, es preciso que exista algún ente con tal grado de actualidad en el existir, que según tal razón esté absolutamente en acto y de ningún modo en potencia. Se prueba por el hecho de que estar en acto bajo este concepto es existir actualmente, mientras que estar en potencia es poder existir, aunque actualmente no exista; mas es forzoso que se dé algún ente por esencia dotado de tal necesidad, que por ningún concepto pueda dejar de existir, ni por potencia intrínseca, ni por potencia extrínseca, ni por potencia física, ni por la potencia que llaman lógica; luego es necesario que un ente tal sea absolutamente actual en el existir, esto es, que excluya en absoluto

toda razón y modo de ser que sea únicamente potencial. De aquí es fácil llegar a la conclusión de que todos los entes que no tengan estas características son de algún modo potenciales, puesto que, aunque alguna vez existan actualmente, no les es contradictorio, sin embargo, el que alguna vez existan únicamente en potencia, bien debido a su potencia pasiva intrínseca, bien a la sola potencia activa extrínseca unida a la potencia lógica o no repugnancia por parte de ellos. Es evidente, pues, que todo ente o es absolutamente actual, o es de algún modo potencial en el sentido que acabamos de exponer.

16. *Explicación del segundo.*—De aquí, a su vez, puede inferirse también que dicha división es universal, incluso en el segundo sentido, y que equivale a las anteriores; puesto que el ente que está dotado de actualidad pura en el existir es también acto absolutamente puro en sí mismo, es decir, que no admite en sí y en su entidad o constitución ninguna mezcla de potencia pasiva, ya que, donde quiera que se dé algún género de potencia pasiva, se da también alguna clase de causa material; y a la causa material responde necesariamente una causa eficiente cuya operación parta de ella o se ordene a ella y la reduzca al acto, ya que la potencia pasiva en cuanto tal no puede reducirse a sí misma al acto; ahora bien, siendo absolutamente ajena al primer ente, que es actualmente tal por sí mismo y en virtud de su esencia según toda su perfección, toda causalidad eficiente respecto de sí mismo es también necesario que esté libre de toda potencia pasiva y, consecuentemente, que sea acto puro. Puede, a su vez, con el mismo razonamiento llegarse —en opinión de muchos— a la conclusión de que todo ente que es potencial en orden a la existencia es igualmente potencial en cuanto consta de algún modo de potencia pasiva. Esto, empero, requiere una amplia discusión y explicación, que daremos luego al tratar de la existencia y esencia de la criatura; bástenos por el momento que el argumento expuesto no puede aplicarse con la misma proporción, ya que a la potencia pasiva es necesario que le corresponda una potencia activa, puesto que es necesario que reciba el acto de algo; en cambio, hablando en absoluto, no es necesario que a la potencia activa le corresponda una potencia pasiva, porque no es preciso que el agente obre

en algo o a partir de algo, ya que puede producir algo y producirlo de la nada; en consecuencia, no parece necesario en virtud de los términos que todo ente potencial en su existir esté constituido de potencia pasiva; con todo, en realidad es verdad que todo ente de esta clase es un ente potencial por razón de la potencia pasiva, bien se deba esto a que implica relación a ella, bien a que por razón de ella puede entrar en composición con otro acto, bien porque él mismo está compuesto de tal potencia y de acto. El modo como cada una de estas cosas se sigue necesariamente de la anterior potencialidad para existir no puede explicarse en este lugar brevemente y como de pasada, pero se explicará luego al estudiar el concepto propio y la imperfección del ente creado; por eso, por lo que al caso presente se refiere, el primer sentido de esta división propuesta antes con las palabras dichas es suficiente y claro.

Se compara la primera división con las demás, y se explica mejor con ayuda de éstas

17. Por todo lo dicho se puede, finalmente, llegar a la conclusión de que hay que opinar lo mismo respecto de esta división bajo los términos en que ha sido propuesta, ya que en realidad equivale a las anteriores; en efecto, es ente absolutamente infinito el que es primero y existe por sí en virtud de su esencia; en cambio los otros, que son entes por participación, son finitos; y en este sentido es ciertamente la mejor división y no hay duda de que en la realidad se dan esos dos grados u órdenes de seres, guardando entre sí el mayor nivel de distinción. Acaso sea ésta la razón de que muchos propongan tal división con estos términos, puesto que por ellos se significa más manifiestamente que los dos miembros distan en máximo grado y son primariamente diversos, debiendo, por eso mismo, ante todo, separarlos y distinguirlos, por más que, por otra parte, resulte más difícil probarla o demostrarla respecto de nosotros, ya que de suyo y en virtud de los términos no es en realidad tan evidente que se dé entre los entes alguno infinito —puesto que del finito no hay dificultad—, como es evidente el que se da algún ente independiente de otro. Ni

resulta tampoco evidente que un ser que sea tal por esencia sea consecuentemente infinito. Por eso de esta materia habrá que tratar *ex profeso* luego al demostrar los atributos de Dios, en cuanto pueden deducirse por luz natural.

18. *Explicación de los conceptos de finito e infinito por analogía con la cantidad.*—Por el momento sólo explicamos la división exponiendo los términos que, habiendo sido tomados por nosotros de la cantidad de una masa, han sido aplicados para significar la cantidad o grado de perfección, en el sentido en que dijo Agustín en el lib.VI *De Trinit.*, c. 8: en las cosas que no son grandes por su masa el ser mayor consiste en ser mejor. En efecto, nosotros, por no concebir las cosas más que mediante los sentidos, captamos y explicamos todo lo demás a modo de los cuerpos y por proporción con ellos. Ahora bien, comprendemos que un cuerpo es finito en cantidad en cuanto alcanza un límite determinado y no lo rebasa; y comprendemos asimismo que entre las cantidades finitas una es mayor que otra por alcanzar un límite más amplio, y para explicar la magnitud concreta de una cosa nos valemos de una medida determinada, mediante cuya multiplicación nos damos cuenta de que esa cosa posee una cantidad de tal magnitud, mayor o menor. De semejante analogía, pues, nos valemos para explicar la perfección entitativa y la virtud activa de las cosas; efectivamente, en las cosas captamos una especie de gradación en la perfección del ente, en la que existen diversos grados y como partes de perfección, y nos damos cuenta de que cada ente es finito o está determinado mediante un grado propio de perfección, de tal manera está limitado dentro de su perfección, que prescinde de las otras sin contenerlas en sí de modo alguno, ni formal ni virtualmente, y en este sentido a todos los entes creados les llamamos limitados y finitos; entre ellos concebimos que uno es mayor que otro, porque comprendemos que o participa de mayor número de estas perfecciones, o viene a poseer como una parte mayor de la perfección del ámbito total del ente. Mas, dado que todos estos entes participan su perfección de un ente superior, pensamos que es necesario que exista un ente en el que de algún modo se contenga toda la perfección posible en el ámbito del ente, ya formal, ya eminentemente; a este ente le llamamos absoluta-

mente infinito, no en la cantidad de masa, sino en la excelencia de la perfección. Por tanto, esta infinitud no consiste en alguna extensión que carezca de límite, sino en una perfección tal del ente que, por más que sea en sí misma una e indivisible, no prescinda de los otros entes en tal grado que no incluya en sí de algún modo las perfecciones de todos; y de esta suerte no abarca una parte de la perfección del ente, sino su totalidad de un modo eminente; en consecuencia, por más que en dicho ámbito puedan multiplicarse hasta el infinito los entes finitos cada vez más perfectos, él siempre los supera a todos en perfección y los puede superar hasta el infinito; por consiguiente, esta excelencia de perfección en el ser y en la entidad se explica mediante tal infinitud. Por tanto, igual que dice San Agustín en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8, que para *Dios no es una cosa ser y otra ser grande, sino que para Él es lo mismo ser y ser grande,* del mismo modo podemos decir nosotros que para Dios el ser infinito no es más que el ser mismo, o el ser por esencia que abraza en sí cuanto de perfección puede ser participado por ente alguno. Entendida de este modo, la división explicada contiene la distinción primera suprema y más esencial de los entes, coincidiendo en la realidad con las anteriores, como se desprende suficientemente de lo dicho. Que se dé algún ente a quien convenga dicha infinitud, se demostrará más abajo *ex professo*, según dije. Por el momento bástenos lo que con razón se infiere de lo dicho y a lo que aludió San Agustín en el citado libro *De cognit. ver. vit.*, c. 7, que es necesario que se dé un ente del que como de su fuente procedan todas las cosas; siendo, por lo mismo, necesario que todas estén contenidas en él; y que, por tanto, posea no sólo esta o aquella perfección, sino toda sin límite alguno. Por consiguiente, también viene a cuento aquí lo de San Agustín en el lib. VIII *De Trinit.*, c. 3: *en este y en aquel bien concreto suprime el éste y el aquél y considera, si puedes, al bien mismo y verás a Dios, no bueno en virtud de otro bien, sino el bien de todo lo bueno.*

Respuesta a los argumentos propuestos al principio

19. *La infinitud de Dios es una negación, no una privación.*— En cuanto al primer motivo de duda, ya se respondió que es-

tos términos finito e infinito no se entienden en el caso presente bajo aquella propiedad en la que convienen a la cantidad de una masa, sino según cierta proporción con ella; por eso no es preciso que se diga de un ente que es finito o infinito debido a una extensión intrínseca limitada o ilimitada, sino debido a una perfección que prescinde en absoluto de las demás, o que no prescinde, sino que incluso las contiene. Por tanto, se responde a la confirmación que en ese caso no se trata propiamente de un infinito entendido privativamente, sino negativamente, en relación con el ente al que se atribuye, expresándose en ello una perfección sin límite y sin aptitud alguna para ser limitada en cuanto es tal. Y no se sigue de aquí que toda perfección indivisible sea infinita, puesto que, aunque sea indivisible, puede estar limitada y tener un término, no del mismo tipo que el que suele haber en la cantidad de una masa, sino del tipo que puede señalarse en una cantidad de perfección; y puede asignarse este límite, ya intrínsecamente, el cual no es más que la naturaleza misma de la cosa constituida por una diferencia tal que exija de por sí prescindir en absoluto de las demás; ya extrínsecamente, siendo en este caso cualquier otra perfección, sobre todo aquella que parece ser más semejante y próxima, a la cual no alcanza la otra, como si dijésemos que el grado de racionalidad es el límite al que no llega el grado de la sensibilidad.

20. A la segunda dificultad se responde que no se señala esta división como la más evidente para nosotros, sino como la primera en sí misma, es decir, como la que explica la suma distancia que hay de un ente a otro y los grados primeros o extremos del ente; por eso, aunque no carezca en absoluto de dificultad, fue preciso anteponerla a las demás y explicarla de diversas maneras.

Disputación XXXI

La esencia del ente finito en cuanto tal, su existencia y distinción entre una y otra

[La distinción entre esencia y existencia constituye otra de las cuestiones clásicas en la tradición filosófica. En realidad aparece como problema en los sistemas filosóficos religiosos, en los que se afirma que hay un ser que existe por sí mismo mientras que los seres de la naturaleza no existen por sí mismos sino por la acción de otro ser que les da su llegar a existir. Por eso, en Aristóteles —aun cuando siempre es la referencia obligada de Suárez y, en general, de todos los filósofos cuando se ocupan de esta cuestión— no parece poder hablarse en términos comparativos de este problema, sino más bien del de la relación entre la potencialidad y la actualidad de unos seres que son o no son, que existen o no existen, sin que pueda determinarse alguna causa de su existir o no existir fuera del orden de las causas naturales. En cambio, la filosofía cristiana supone necesariamente que se da una causa fuera del orden de la naturaleza, una causa sobrenatural que es causa tanto de la esencia de los seres naturales como de su existencia. Suárez es heredero del formalismo escolástico que a partir del siglo XIV *había eliminado los últimos vestigios del naturalismo que durante algunas décadas había dominado en el pensamiento cristiano. A partir del*

formalismo, se impone la concepción de que la esencia de un ser finito, de una criatura, es el contenido objetivo de una idea en la mente divina, que puede considerarse sólo como tal esencia en algún «instante», que no es temporal sino metafísico, anterior a su creación en el mundo. La existencia sería el acto de aparición del contenido de esa idea por un acto creador divino, que pone ese contenido objetivo «fuera», en un sentido también ajeno a nuestra noción espacial, en el mundo creado.

Los artificios escolásticos dieron lugar a multitud de doctrinas para explicar eso que distingue a la esencia y a la existencia en los entes de la naturaleza, siempre teniendo como referencia el acto creador de Dios. Dos de esas doctrinas aparecen como contrapuestas: la distinción puede ser real o formal. Es real si la existencia es algo añadido a la esencia, siendo ésta primera, como la idea de lo que va a ser creado es «anterior» al ente que aparece ya en el mundo. Es formal, si se trata de una distinción puramente intelectual o «de razón», que es la que se da en Dios entre la idea de lo que va a crear y el ser ya creado, puesto que en Dios no son dos actos distintos realmente, ya que, como hemos dicho, en Él no hay un «antes» y un «después», un «dentro» y un «fuera». Suárez discute todas las posibilidades y adopta, como es habitual, una posición equilibrada, afirmando que la distinción entre esencia y existencia es una distinción formal, pero con fundamento en la realidad. No se trata, sin embargo, de una doctrina sincrética sin más, puesto que lo que sucede más bien es que la propia noción de lo que es la realidad ya no es equivalente a la vieja «naturaleza» de los antiguos, sino que es una nueva realidad congruente con el formalismo, pues la realidad de los escolásticos hace ya mucho tiempo que es el mundo objetivo, imagen del reino de los bienaventurados, al fin y al cabo la auténtica realidad a que aspira todo ser humano.]

Sección VI

Distinción que puede darse o concebirse entre la esencia y la existencia creadas

Se excluye la distinción real entre la esencia actual y la existencia

1. Si hemos probado suficientemente lo que hemos dicho, no es difícil deducir de ello qué es lo que hay que opinar

en la cuestión propuesta y respecto de las opiniones referidas en la sección primera. Pues hay que afirmar, en primer lugar, que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas. En esta conclusión doy por supuesta la significación de los términos y la distinción que ya se explicó sobre la esencia en potencia o en acto. Supongo también que no se trata de la subsistencia o inherencia, sino del ser propio de la existencia. Cabe, pues, que la demostración de la conclusión así propuesta se tome de Aristóteles, quien afirma siempre que el ente añadido a las cosas no les aporta nada, ya que es lo mismo ente hombre que hombre; y esto, con la misma proporción, es verdad de una cosa en potencia y en acto; por tanto, el ente en acto, que es el ente con propiedad y se identifica con existente, no añade nada a la realidad o esencia actual, según el parecer de Aristóteles, quien se expresa así en el lib. III de la *Metafísica*, c. 2; lib. V, c. 7; lib. X, c. 4. Averroes le imita en los mismos pasajes, censurando a Avicena.

2. Pero se demuestra principalmente por razón, ya que una entidad tal, añadida a la esencia actual, ni puede conferirle formalmente la actualidad primera —por así decirlo— o la razón primera de ente en acto, por la que se separa y distingue del ente en potencia, ni puede, tampoco, ser necesaria bajo alguna razón de causa, propia o reductivamente, para que la esencia posea su entidad actual de esencia; luego no hay razón ninguna de inventar una entidad distinta de este tipo. La consecuencia es evidente por la enumeración suficiente de las partes, porque hasta ahora no se ha ideado, ni puede, sin duda, idearse otra función propia de tal entidad. Por lo que se refiere al primer miembro de la división propuesta, no sólo es admitido por todos los autores, incluso por aquellos que distinguen realmente la existencia de la esencia, sino que es de todo punto evidente casi por la misma explicación de los términos, suficientemente expuesta ya en los supuestos sentados; es contradictorio, en efecto, que una entidad se constituya en el ser de entidad por algo que se distinga de ella.

3. Demuestro esto con más amplitud del modo siguiente; toda forma realmente distinta de la potencia a la que actúa

compone con ella un solo compuesto. Puede, en consecuencia, a un acto tal llamársele causa formal, bien respecto del compuesto, bien respecto de la potencia o de la otra cuasi parte componente, si es que no puede existir sin tal acto o forma. Así, pues, respecto del compuesto se dice muy bien y con toda verdad que un acto tal lo constituye formal e intrínsecamente, pero no puede en absoluto distinguirse de él, sino que está necesariamente incluido en él, distinguiéndose como la parte se distingue del todo, ya que un acto así no puede ser la entidad total del compuesto, el cual incluye por necesidad a la otra coparte o al otro componente. En cambio, si se compara el acto con la otra realidad o potencia de la que es acto, no puede constituir intrínseca y formalmente la entidad propia de él, puesto que esta entidad no es compuesta, sino simple; de lo contrario, no sería la otra parte del componente, sino que sería todo el compuesto, lo cual es totalmente contradictorio en una composición real de cosas distintas. Además, en otro caso, la entidad o parte que recibe el acto constaría de dicho acto y de alguna otra realidad, de la que, a su vez, pregunto si está intrínseca y formalmente constituida por ese acto; porque, si se afirma esto, seguiremos avanzando hasta el infinito; y si se niega, llegamos a la conclusión que pretendíamos, es decir, que una potencia que entra en composición propia con un acto realmente distinto no puede estar intrínseca y formalmente constituida por el acto mismo con el que entra en composición. Y de esta suerte, al hacer la resolución última hasta los componentes primeros o simplicísimos, es preciso que la entidad que, como potencia, se compara con otra que no se constituya intrínseca y formalmente en su entidad mediante la otra, que es el acto, aunque acaso la exija para existir, igual que la materia exige la forma. Por consiguiente, así habría que filosofar sobre la entidad de la esencia y la entidad de la existencia, si fuesen distintas, pues formarían por composición una sola cosa, por ejemplo, este existente, respecto del cual la existencia se comportaría como acto intrínseco y formal; sin embargo, respecto de la entidad de la esencia, no podría en modo alguno constituirla intrínsecamente o formar composición con ella, puesto que una se dis-

tinguiría de la otra como una entidad simple de otra entidad simple. Ni cabe decir que la entidad de la esencia, en este modo de concebirla y distinguirla, no es actual, porque, de lo contrario, no formaría composición real con un acto. Queda, pues, manifiesto que no puede exigirse una entidad de existencia distinta de la entidad de la esencia para constituir intrínsecamente la entidad misma de la esencia en su propia actualidad.

4. Y el segundo miembro, a saber, que tal entidad distinta no se exige en ningún otro género de causa para que la entidad misma de la esencia pueda existir en la realidad, queda, según creo, suficientemente probado antes, puesto que hemos demostrado que, además del ser de la esencia actual y del modo de subsistencia o del de inherencia, no existe necesidad alguna de otra existencia. O que se nos demuestre al menos, o se nos explique qué clase de causalidad es ésa y a qué género se reduce. Algunos dicen que esa entidad es una condición necesaria, sin la que la entidad de la esencia no puede permanecer en la realidad. Pero, en primer lugar, esta respuesta, que se suele dar fácilmente, no sólo en ésta, sino en otras muchas cuestiones, no se ha de admitir, a no ser que, por una parte, se haga constar la razón suficiente de la necesidad y, por otra, se explique el modo o causalidad de tal condición, ya que, de lo contrario, alguien podría exigir sin motivo para algún efecto muchas condiciones de este tipo, por el hecho de que no puede darse ninguna razón mayor a favor de una sola que a favor de muchas. Habiéndose, pues, demostrando anteriormente que no hay utilidad ninguna, y mucho menos necesidad, por razón de la cual se multiplique esta entidad, es gratuita la afirmación de que se trata de una condición necesaria, y debe rechazársela con la misma facilidad con que se la afirma. Además, por lo dicho anteriormente, añado que, aunque esa entidad fuese una condición necesaria, no podría, por ello, llamársela ser propio de existencia de la misma esencia actual, puesto que no la constituiría en la razón de ente en acto. De lo contrario, cualquier otra condición o realidad sin la que la misma esencia no pudiese permanecer en la realidad debería ser llamada existencia de ésta, ya que no se da ninguna razón

mayor en favor de ésta que de las otras. Añádase a esto que, aun concediendo que dicha entidad sea una condición realmente necesaria, al no ser causa formal de la entidad actual de la esencia, ¿por qué no va a poder, al menos por potencia absoluta, permanecer y conservarse en la realidad la entidad de la esencia en su actualidad, de suerte que sea verdaderamente un ente en acto, sin aquella entidad o condición necesaria, a la que dan el nombre de existencia? Pues, si se deja a un lado la causalidad formal intrínseca, no puede aducirse implicación alguna. Y si Dios puede hacer esto, en ese caso, por tanto, la entidad actual de la esencia tiene su ser actual propio e intrínseco en virtud del cual existe fuera de las causas y en la realidad. Pues, ¿qué otra cosa es existir más que ser de este modo? Por consiguiente, esa otra entidad no es necesaria en absoluto para existir; luego no se trata realmente de la existencia.

5. Puede, por fin, decirse que cabe una doble relación de causa formal: una al compuesto al que constituye; y que en este sentido es verdad que la entidad de la existencia no es la causa formal de la entidad actual de la esencia; y que a ésta se la puede llamar causa formal intrínseca, porque compone intrínsecamente su efecto. Pero que la causa formal tiene otra relación al sujeto al que informa, porque si, informándolo o actuándolo, contribuye al ser de éste, se la puede llamar con razón causa formal del mismo, y, de este modo, en las cosas naturales la forma no sólo es causa del compuesto, sino también de la materia. Y en este mismo sentido se puede decir que la entidad de la existencia es causa formal de la entidad de la esencia, porque, constituyendo con ella al ente existente, la actúa y la hace, formalmente en este sentido, permanecer en el ser. Y cabe dar una razón proporcional, porque, al igual que la materia es pura potencia en orden al acto formal, del mismo modo la esencia de la criatura es pura potencia en orden al existir, y, por lo mismo, igual que la materia exige la forma para existir, aunque no sea componente de ella, sino con ella, de igual modo la esencia, para existir, exige la entidad de la existencia, aunque no entre en la composición de ella, sino que forme composición con ella.

6. Y este modo de responder y exponer esta sentencia es menos improbable que los demás. Pero tiene realmente las mismas dificultades y no puede dar razón suficiente alguna de la necesidad de ese acto formal, si no es necesario para constituir intrínsecamente al ente en acto fuera de sus causas. Admitimos, por ello, con toda facilidad esa distinción de la causa formal en el buen sentido, de acuerdo con lo que sobre las causas se explicó antes. También es de todo punto verdadero que la existencia no puede ser la causa formal que constituye intrínsecamente la entidad actual de la esencia. De aquí, empero, llegamos a la conclusión de que no puede asignarse ningún ser constituido por razón del cual sea necesaria tal entidad; y, en consecuencia, inferimos que no puede ser necesaria como acto formal que sea como adventicio a la esencia y componga con ella alguna otra cosa. La primera ilación quedó probada anteriormente; en efecto, lo constituido intrínsecamente por la existencia no puede ser más que lo existente; ahora bien, existente y ente en acto, es decir, no en potencia, se identifican totalmente. Por consiguiente, si esa entidad no es necesaria para constituir intrínsecamente al ente en acto, tampoco es necesaria para constituir de modo intrínseco al ente existente; no es posible, pues, asignar ningún ser inmediato constituido por el que sea necesaria. De aquí brota también clara la segunda ilación, porque la forma es esencial y primariamente en orden al compuesto, y puede, por ello, ser consecuentemente necesaria por causa de la otra parte componente, si ésta es tal que no pueda existir fuera del compuesto. Si, pues, no se da compuesto alguno por razón del cual sea necesario un acto formal distinto, no es posible que sea necesario por causa de la otra parte componente.

7. Consta, además, con esto que se da por supuesta una falsedad en la proporción propuesta en la razón anterior; en efecto, aunque pueda decirse que la esencia de la criatura, antes de ser producida, está por su parte en pura potencia objetiva, con todo, esa esencia, en cuanto es ya entidad actual debido a la producción de su causa, no es en sí misma y por parte suya pura potencia en orden al ser, sino que tiene intrínseca y absolutamente identificado un ser real y actual, ser que es verdade-

ra existencia, ya que constituye formal e intrínsecamente la entidad fuera de su causa, puntos todos que fueron probados con anterioridad; luego se afirma sin ningún fundamento que esa entidad depende, para existir, de otro acto formal y distinto. Sobre todo, porque los argumentos con que suele probarse la necesidad de una existencia distinta se fundan todos en que el ser en acto no pertenece a la esencia de la criatura, siendo así que tal esencia puede, por parte de ella, concebirse en sola potencia objetiva y, por parte del Creador, en la potencia efectiva; por consiguiente, si se da por supuesto algún ser actual y entitativo por el que dicha esencia está fuera de la potencia objetiva, no queda razón ninguna por la que se exija otro acto formal distinto del ser anterior, siendo así que tampoco ese ser actual puede pertenecer a la esencia de la criatura. Y porque la entidad misma de la existencia puede estar a veces en potencia, a veces en acto, y, en consecuencia, también es preciso afirmar de ella que no pertenece a su esencia existir actualmente, ni constituir en acto a la realidad existente, siendo ésta una razón en la que vamos a insistir con más amplitud al resolver los argumentos y retorcerlos en sentido contrario.

8. Además, aquí tiene cabida el argumento propuesto de que, al menos por potencia divina, podría conservarse la entidad actual de la esencia sin aquel acto formal ulterior, porque, aunque Dios no pueda suplir la causa formal que compone intrínsecamente, puede, sin embargo, suplir la dependencia de una parte componente respecto de la otra, aunque ésta sea acto formal. De igual modo que, aunque no pueda suplir la causa material en cuanto intrínsecamente componente, no obstante puede suplir la dependencia de la forma o del accidente respecto de la causa material, según se explicó anteriormente con más amplitud. Y, si Dios conserva la esencia actual sin el acto ulterior de la existencia distinta, esa entidad así conservada es verdaderamente existente y, por lo mismo, todo lo que se finja añadírsele no puede tener verdadera razón de existencia, y se afirma sin motivo que es naturalmente necesario para el efecto formal de existir. Y para la fuerza de este argumento no basta la sola precisión mediante nuestros conceptos; porque, por el hecho mismo de pensar la entidad de la

esencia actual producida por Dios, aunque no pensemos que le ha sido añadida otra entidad, la concebimos de modo suficiente como existente, sin que incluyamos en este concepto objetivo algo falso o que esté en contradicción con él; y de aquí inferimos legítimamente que para el efecto formal de existir no es necesaria ninguna entidad distinta y sobreañadida, puesto que el efecto formal ni mentalmente puede ser prescindido de la causa formal. Y, si esa entidad no es necesaria para constituir este efecto formal, ni puede con verdad ser llamada existencia, ni puede darse un motivo probable de por qué es necesaria como condición, o como causa posterior o de algún modo extrínseca.

Se excluye la distinción modal entre la esencia actual y la existencia

9. En segundo lugar hay que afirmar que la existencia no se distingue de la entidad actual de la esencia como un modo realmente distinto de ella. Esta conclusión, a mi juicio, se sigue con evidencia de la anterior; y, por eso, pienso que no se expresan consecuentemente los que, negando la distinción anterior, admiten ésta en la cuestión presente. Porque, aunque, hablando en general, pueda esta distinción, que es menor, darse donde no se dé la anterior, que es mayor, sin embargo, en el caso presente, las razones que prueban que la existencia no es una entidad distinta de la esencia actual, prueban totalmente que tal existencia no es absolutamente nada, o —lo que es lo mismo— que, además de la entidad actual de la esencia, no puede exigirse nada más para el existir como tal, sino sólo para subsistir o inherir, o para algo semejante. Esto se echará de ver fácilmente haciendo aplicación de todos los argumentos propuestos; en efecto, hemos demostrado que ese ser real por el que la esencia actual se constituye inmediata e intrínsecamente como ente en acto no se puede distinguir realmente de la esencia misma en cuanto es entidad en acto. Y, además de los argumentos arriba propuestos en la sec. 3, es fácil explicarlo de la siguiente manera: porque no puede darse una distinción real positiva por parte de ambos miembros a no ser entre dos extremos de los que uno sea modo del otro, de tal suerte que la

realidad en cuanto prescindida del modo sea un ente positivo y real en acto; de lo contrario, la distinción será, o de razón, o del tipo de la que puede haber entre el ente y el no ente; por consiguiente, si la esencia, en cuanto es ente en acto, se distinguiera realmente del ser porque el que se constituye primaria e intrínsecamente en tal actualidad, igual que una cosa se distingue de su modo, la esencia concebida precisivamente y como distinta de dicho modo sería verdadero ente en acto; luego, en cuanto es una entidad tal, no podría estar intrínsecamente constituida en esa entidad actual por dicho modo, o sea, por un ser distinto, sino que más bien compondría con él una tercera realidad compuesta. Porque de las cosas que se distinguen realmente como un ente y el modo resulta una verdadera composición real; y esos mismos extremos de los que resulta el compuesto real y en los que se resuelve, de tal manera se comparan necesariamente entre sí que el uno no compone ni constituye intrínsecamente al otro, según se deja explicado al principio de la afirmación anterior; luego un modo de tal naturaleza, realmente distinto, no puede ser el ser real primero e intrínseco que constituya la entidad actual de la esencia misma; luego el ser por el que está así constituida, sea el que sea, no puede ser realmente distinto de la entidad misma de la esencia actual.

10. Y lo confirmo, porque la entidad de la esencia del ángel, por ejemplo, concebida precisivamente sin modo alguno real que sea realmente distinto de ella, es concebida todavía como entidad actual; en efecto, se la concibe como algo temporal y fuera de la nada, y como suficiente para formar composición real con otra realidad o modo que se le añada, cosa que no es inteligible más que en una entidad real; luego la esencia no se constituye intrínsecamente en su entidad por un modo realmente distinto de ella; de lo contrario, sería resoluble en otra entidad y en ese modo; y se entrará así en un proceso al infinito hasta que nos detengamos en una entidad simple actual que no se componga de una realidad y de un modo realmente distinto, y a ésta le damos el nombre de entidad de la esencia. Esta es en el ángel del que hablamos una entidad simple, y lo es igualmente en la materia y en la forma, por más

que en éstas sea parcial en el orden de la esencia o de la naturaleza, resultando, por lo mismo, compuesta de ellas la esencia íntegra de la realidad material, la cual, con la misma proporción y razón, no incluye en su entidad (de esencia) algún ser distinto de sí misma como completa, es decir, de la materia, de la forma y de la unión de éstas tomadas conjuntamente.

11. Hemos demostrado también que este mismo ser real, por el que la esencia se constituye primariamente como ente en acto, es verdadero ser de existencia; luego por este capítulo ya quedó suficientemente probado que tal ser de existencia no se distingue realmente de la esencia actual. Pero además añadimos que, fuera de este ser de existencia, no se necesita ningún otro ser para que la cosa exista, porque basta el ser mismo intrínseco y entitativo, siendo posible añadirle solamente un modo, o de subsistencia, o de inherencia y cualquier otra entidad o modo real que se establezca sólo en el orden al existir, es totalmente ficticio. Y, de esta suerte, queda probado que no sólo no se da una existencia que sea una entidad distinta de la esencia, sino que tampoco se da una que sea un modo realmente distinto. Y se confirma con el argumento que se insinuó también antes, porque, si hubiese algo que nos forzase a esta distinción modal, sería, sobre todo, el que la esencia de la criatura puede existir y no existir; pero también ese modo, del que se dice que es una existencia distinta, puede existir actualmente y en la sola potencia objetiva, que es poder existir y no existir; luego también en dicho modo habrá una distinción real entre él mismo y su ser actual, cosa que es imposible; de lo contrario se plantearía el mismo argumento respecto del ser de la existencia de ese modo, entrando así en un proceso al infinito. Si es, pues, inteligible en la existencia misma el que a veces exista y a veces no, sin distinción real, ¿por qué no podrá pensarse lo mismo en la esencia actual?

12. Sé que algunos tomistas niegan que el acto de ser por el que existe la esencia creada sea su ser. Pero no veo en qué sentido pueda ser verdad, refiriéndonos a su ser sólo en cuanto a la identidad o indistinción; porque, si no es su ser, entonces tiene un ser distinto de sí, y en este caso hay que preguntar respecto de éste si es su propio ser. Porque, si es así,

¿por qué no se afirma lo mismo respecto del primer acto de ser? Y, si no es así, se incurrirá también en un proceso al infinito. A no ser que digan que el acto de ser de la esencia (creada) ni es su ser ni tiene ser alguno, sino que es únicamente «por lo que» existe otra cosa. Pero esto es jugar con las palabras más que resolver la dificultad; porque, aunque no se diga que la existencia es o existe como un supuesto, que es el que con toda propiedad existe, sin embargo no hay duda de que, hablando en sentido más general, existe verdaderamente de la misma manera que existen los accidentes, o las partes y otros entes incompletos. Porque, si esta existencia es un ente realmente distinto de la esencia, entonces en el mismo grado en que es ente tiene ser, ya que ente ha derivado su nombre de ser (*esse*). Además, un ente así antes de la creación sólo existía en potencia, y después de la creación es ente en acto; luego existe fuera de las causas o en la realidad; luego es preciso que tenga un ser proporcionado que sea su ser. Por otra parte, aunque nos expresemos así, es decir, que la existencia no existe, sino que es «por lo que» la esencia existe, cabe en esto mismo considerar la diferencia propuesta, concretamente el que a veces tal existencia constituye a la realidad como existente en acto, y a veces sólo en potencia objetiva; por eso es también legítimo argumentar que no pertenece a la esencia de la existencia constituir en acto la realidad existente, puesto que en la existencia en potencia se concibe todo lo que pertenece a la esencia de la existencia creada, por más que no se conciba que desempeña su ejercicio actualmente, o que es acto de existir, o que constituye a la realidad en existente; y, sin embargo, no se distingue la existencia según su razón esencial de sí misma en cuanto ejerce actualmente la función de la existencia, de tal manera que se conciba una distinción entre dos miembros que sean algo actualmente; luego otro tanto sucede con la esencia existente o no existente. Y, de esta suerte, con la dificultad o el ejemplo de la existencia creada se debilitan y quedan sin fuerza los argumentos todos con los que otros pretenden demostrar la distinción real entre la esencia y la existencia creada, como se desprende suficientemente de lo dicho y como vamos a recalcar muchas más veces en las soluciones de los

argumentos. Queda, con esto, orillada la respuesta de otros que dicen que la existencia no necesita de otra existencia con la que exista; porque, al ser para otro la razón de existir, puede, en consecuencia, existir por sí misma. Del mismo modo que la acción se hace por sí misma por el hecho de que por ella se hace el término, y la duración del movimiento dura por sí misma y la cantidad se extiende por sí misma. Pero esta respuesta procede como si la fuerza de la razón propuesta se fundase en que el principio formal de un efecto no pudiese nunca participar por sí mismo de algún modo ese efecto, cosa que nosotros no decimos, ni en general es verdad, como demuestra perfectamente la inducción que se hizo. El argumento, pues, no se funda en esto, sino en que, por el hecho de que algo exista a veces y a veces no exista, no se puede inferir una distinción real entre lo que existe y aquello por lo que existe. Y si no se infiere de este principio, no hay ningún otro de donde pueda inferirse. Por lo que se refiere a los ejemplos aducidos, o no siempre se da distinción real entre «por lo que» y «lo que», como sucede acaso entre la duración y lo que dura, o, si la hay, ha de buscarse por otro capítulo; y nunca ha de admitirse sin un indicio suficiente, como se trató antes.

Cómo se distinguen la esencia y la existencia

13. En tercer lugar afirmo que en las criaturas la esencia y la existencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que bastará para afirmar de modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura. Para comprender esta distinción y las exposiciones que toman su fundamento de ella, es necesario dar por supuesto —cosa que es de todo punto cierta— que ningún ente fuera de Dios tiene por sí su entidad, en cuanto es verdadera entidad. Y añado esto para evitar equivocaciones respecto de la entidad en potencia, que no es, en realidad, entidad, sino nada, y por parte de la cosa creable expresa únicamente la no repugnancia o potencia lógica. Nos referimos pues, a la verdadera entidad

actual, ya se trate de la entidad de la esencia, ya la de la existencia; pues ninguna entidad fuera de Dios existe si no es por la eficiencia de Dios. Por eso ninguna realidad fuera de Dios tiene su entidad de por sí; porque el «de por sí» implica la negación de recibirla de otro, es decir, expresa una naturaleza tal que posea la entidad actual, o mejor sea entidad actual sin la eficiencia de otro.

14. Se deduce de aquí en qué sentido se dice con toda verdad que el existir actualmente es de esencia de Dios y no de esencia de la criatura. Concretamente, porque sólo Dios tiene el existir (actualmente) en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro; mientras que la criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro. Sin embargo, en este sentido no es de esencia de la criatura tener entidad actual de la esencia, puesto que por la sola virtud de su naturaleza no posee tal entidad sin la eficiencia de otro; y en este sentido se dice que todo ser actual por el que la esencia en acto se distingue de la esencia en potencia no es de esencia de la criatura, porque no conviene a la criatura por sí sola, ni se basta ésta a sí misma para poseer un ser tal, sino que es necesario que provenga de la eficiencia de otro. Brota de aquí con evidencia que para la verdad de esta expresión no es necesaria la distinción real entre la existencia y la realidad de la que se dice existencia, sino que basta con que esa realidad no tenga su entidad, o mejor, con que no exista ni pueda existir esa entidad si no es producida por otro, ya que mediante esa expresión no se significa la distinción de la una respecto de la otra, sino únicamente la condición, limitación e imperfección de tal entidad, lo cual no tiene por sí necesidad de ser lo que es, sino que esto lo debe solamente al influjo de otro.

15. Resulta también de aquí que nuestro entendimiento, el cual puede hacer precisiones entre cosas que, en realidad, no están separadas, también puede concebir las criaturas abstrayéndolas de la existencia actual, porque, al no existir necesariamente, no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual. Pero, mientras se las abstrae de este modo, también se las prescinde de la entidad actual de la esencia, no sólo porque

no la poseen sin eficiencia, o por sí mismas, o por necesidad, sino también porque una entidad actual no puede ser prescindida de la existencia, como quedó probado antes. De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa concebida de esta manera, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto le llamamos esencia de esa cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe. Y, desde el ángulo opuesto, negamos que el existir actualmente o ser entidad actual pertenezca a la esencia, porque puede ser prescindida de dicho concepto, y es posible que de hecho no convenga a la criatura en cuanto se ofrece como objeto a tal concepto. Todo eso acontece en Dios de modo distinto, porque, al ser el ente de por sí necesario, no es posible concebirlo a modo de un ente potencial, sino únicamente de ente actual, y por eso se dice con verdad que el existir en acto pertenece a su esencia, porque existir en acto le conviene necesariamente y en la realidad misma y en cualquier verdadero concepto objetivo de la divinidad.

16. *De qué modo explican algunos la distinción de razón entre la esencia y la existencia.*—Con esto, pues, queda brevemente explicado casi todo el problema, y a base de la misma doctrina pueden aclararse y demostrarse cada una de las partes de la afirmación propuesta. Y, en primer lugar, no hay ningún teólogo que no admita la distinción de razón entre la esencia y la existencia, aunque no todos la expliquen del mismo modo. Algunos dicen que la existencia expresa la naturaleza individual, mientras que la esencia sólo expresa la naturaleza específica prescindida de los individuos, y dicen, por ello, que entre ellas hay la misma distinción de razón que entre la especie y los individuos. Pero éstos no alcanzan ni se hacen cargo del sentido de la cuestión. Se trata, en efecto, de una cuestión distinta de la referente a la distinción de la naturaleza específica

respecto del individuo; porque la esencia no sólo puede ser específica, sino también individual y singular, como lo fue la esencia de hombre en Cristo, y es de ésta de la que se pregunta de qué modo se distingue de su existencia; e igualmente la existencia puede concebirse en general y puede ser singular; en efecto, una es la existencia de Pedro y otra la de Pablo; por consiguiente, la existencia no expresa la realidad singular más que la esencia, ni la esencia y la existencia se distinguen como lo común y lo particular; luego no es la misma distinción de existencia y esencia que la de individuo y naturaleza específica. Aunque, a modo de ejemplo o de semejanza, esta distinción puede servir para explicar cómo la distinción de razón entre la existencia y la esencia puede bastar para que se niegue que el existir actualmente pertenece a la esencia de la criatura, y que una distinción similar de razón entre el individuo y la especie basta para que se diga que la sola razón específica es la esencia total de la cosa y que no es la individuación.

17. *Explicación de otros.*—Otros dicen que la esencia y la existencia de la criatura se diferencian por la sola relación a Dios, puesto que la esencia en cuanto tal no se refiere a Dios como causa eficiente, sino sólo como a ejemplar; mientras que la existencia añade a la esencia la relación a Dios como causa eficiente de la que es participada. Pero esta exposición, no explica el problema, o incluye muchas falsedades. Porque, en primer lugar, por lo que se refiere al ser de la esencia, o trata de la esencia actual, es decir, de la que incluye la verdadera realidad de la esencia, o trata de la esencia potencial. En el primer sentido sería más que falso el afirmar que la esencia de la criatura no se origina de Dios como de causa eficiente, según antes se probó. Y en el segundo sentido se afirma gratuitamente que las esencias de las criaturas sólo se refieren a Dios como a causa ejemplar, porque, en realidad, las esencias concebidas de este modo no tienen causa ninguna en acto, pues no son nada en acto; en cambio, en potencia, o en acto primero y virtual, no sólo tienen causa ejemplar, sino también eficiente. E incluso, prescindiendo de la causalidad o del orden o aplicación al causar, es mejor decir que Dios posee las razones de las cosas posibles más bien que los ejemplares; porque aquéllas

sólo expresan la ciencia especulativa, mientras que éstos denuncian más bien la relación práctica de causa. Por otra parte, las esencias de las criaturas no son tales o tienen una determinada conexión de los predicados esenciales porque miran a dichas razones o ejemplares divinos, sino que más bien Dios conoce cada una de las cosas posibles con su esencia y naturaleza concreta, porque como tal es cognoscible o productible y no de otra manera; luego la esencia considerada de este modo, aunque tenga en Dios su razón o ejemplar, no es llamada esencia debido sólo a esta relación al ejemplar en cuanto tal. Se puede añadir también que la existencia creada o la posible tienen en Dios su ejemplar, aunque no sea distinto del ejemplar de la esencia misma. En efecto, nada que no tenga en Él la causa ejemplar puede tener en Dios la causa eficiente, porque Dios no obra nada a no ser como agente intelectual.

18. Además, en cuanto a la otra parte referente a la existencia, de la que dicen que sólo añade sobre la esencia la relación a Dios como a causa eficiente, o piensan que la existencia consiste en esta relación, o que trae consigo esta relación. Lo primero es manifiestamente falso, porque la existencia de una cosa absoluta no es una relación, sino que es algo absoluto. Además, porque, para que esa relación exista actualmente en la realidad, tiene que fundarse o estar adherida a una criatura existente. Y, ciertamente, si se concibe que es una relación real predicamental, supone la criatura ya producida y existente; y, si se trata de una relación trascendental de dependencia a Dios, esta relación no es la existencia de la criatura, sino su causalidad; por eso se distingue de la existencia de la criatura no sólo por razón, sino también realmente, como se demostró en la disp. XVIII, y se volverá a tocar luego en la disp. XLVIII. Empero, lo segundo es verdad, es decir, que la existencia actual de la criatura trae unida consigo esta relación a Dios, aunque la esencia actual tiene también unida consigo esta misma relación, ya que no puede ser tal si no es por la eficiencia de Dios. Por otra parte, si la existencia tiene unida esta relación, entonces es algo distinto de ella; queda, pues, por explicar respecto de la existencia, en cuanto distinta de tal relación, de qué modo se distingue racionalmente de la esencia; y todavía es

más oscuro lo que dice Enrique, que no se distinguen realmente, ni sólo racionalmente, sino intencionalmente. ¿Qué es, pues, distinguirse intencionalmente, si no es en virtud de la concepción del entendimiento? Finalmente, en esa relación de la criatura a Dios es posible establecer distinción entre la esencia y la existencia, en cuanto racionalmente distintas, sin que lo sean debido a la relación como es de por sí evidente.

19. *Exposición de otros.*—Otros distinguen racionalmente el ser de la existencia del ser de la esencia, porque el uno es concebido a modo de concreto y el otro a modo de abstracto; así es la opinión de Licheto, *In II,* dist. 1, q. 2, donde afirma, sobre todo, de acuerdo con el pensamiento de Escoto, que el ser de la existencia y el ser de la esencia se identifican y que son totalmente inseparables, por más que Escoto, en ese pasaje, *Quantum ad istum articulum,* no afirma que se identifican, sino que el ser de la esencia nunca se separa realmente del ser de la existencia. Sin embargo, esto se infiere con bastante probabilidad del pensamiento de Escoto; porque, al afirmar allí que la esencia no es separable de la existencia, y al enseñar *ex professo, In III,* dist. 6, que la humanidad de Cristo no pudo existir o ser asumida sin su existencia propia, opina manifiestamente que no se distinguen realmente. Por eso, Licheto, en el pasaje anterior, en una nota marginal, que es glosa suya añade: *El ser de la esencia y el de la existencia expresan una misma e idéntica realidad y son lo mismo real y formalmente, distinguiéndose igual que lo concreto y lo abstracto, que sólo se distinguen por razón.* Pero en esta sentencia queda oscuro cómo tiene cabida en este caso la distinción de lo concreto y de lo abstracto. Porque, si nos referimos a la esencia y a la existencia en cuanto se las significa con estos nombres, ambas son concebidas a modo de un abstracto, igual que la materia y la forma o igual que la potencia y el acto; lo concreto sería el ente creado que consta del existir y de la esencia. Pero, si nos valemos de las denominaciones de *ser de esencia* y de *ser de existencia,* ambas tienen el mismo modo de significar y se subordinan al mismo modo de concebir. Y a veces, de acuerdo con el uso de los filósofos, esta expresión, ser, suele tomarse con valor de nombre abstracto por el acto mismo de ser, al que llaman también existencia, término que no

se encuentra entre los latinos; a veces, en cambio, se la toma con valor de infinitivo, que es el uso propio y latino de dicha palabra, y en este caso no es propiamente un concreto ni un abstracto, aunque se acerca más a la significación de lo concreto, por significar el efecto formal del acto mismo de ser, mientras que al acto sólo lo significa en cuanto ejerce dicho efecto, lo mismo que sucede con correr, saber y otros semejantes.

20. Alguno podría tomar de aquí ocasión de afirmar que la esencia y la existencia se distinguen racionalmente, de tal manera que aquélla sería lo abstracto a modo de forma, mientras que ésta sería como lo concreto a modo de efecto formal ejercido; y el ente sería lo propiamente concreto, como constituido por tal forma y por el efecto formal; es lo mismo que sucede con carrera, correr y «corriente»; sabiduría, saber y «sapiente». De acuerdo con este modo de distinción, la esencia es propiamente un abstracto; porque es como una forma cuyo efecto formal es la existencia; y lo constituido por ella es el ser y el ente mismo, constitución que no se realiza por composición real, sino por identidad. Este modo de expresarse puede tener fundamento en San Agustín, quien dice en el lib. XII *De civit. Dei*, c. 1: *Igual que del hecho de saber se toma el nombre de sabiduría, así también del hecho de ser se toma el nombre de esencia.* Y en el lib. II *De morib. manich.*, c. 2, dice: *La naturaleza misma no es más que lo que se concibe que una cosa es en su género. Y, por eso, igual que nosotros con una palabra nueva, del hecho de ser tomamos el nombre de esencia, a la que con frecuencia llamamos también sustancia, del mismo modo los antiguos, que no tenían estas palabras, en vez de esencia se valían del nombre de naturaleza.* Por eso, Calepino, citando a San Agustín, dice que los filósofos usan el término esencia por el ser mismo de cada cosa. Y, de acuerdo con este uso propio de las palabras, aunque la esencia y el ser o existir se distingan racionalmente del modo dicho, sin embargo la esencia y la existencia no se distinguirán entre sí ni por razón, igual que tampoco se distinguen entre sí ser y existir. En efecto, ser, tomando la expresión absoluta y sustantivamente, es lo mismo que existir, según se dijo antes y se desprende del uso común de las palabras mismas, y porque no puede explicarse la diversidad en las realidades significadas

mediante dichas palabras y en los conceptos últimos a que están subordinadas. Del mismo modo, pues, también la esencia y la existencia serían lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo modo que del verbo *sum* y *esse* derivaron los latinos esencia porque ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo* y *existere* han tomado los filósofos el nombre de *existencia*, por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la esencia y el de la existencia, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, puesto que el ser de la esencia y el de la existencia se comparan entre sí igual que se comparan la esencia y la existencia. Así parece que opinó sobre estas palabras y conceptos Gabriel, en el lugar citado, donde dice que *ser*, *ente* y *esencia* no se distinguen según la realidad significada, sino sólo según los modos gramaticales, igual que el verbo, el participio y el nombre; y que de modo semejante ser y existir significan lo mismo; también, por tanto, la *esencia* y la *existencia* son lo mismo. Y este mismo modo de expresión lo aceptan otros de los autores citados, y, sin duda, es probable. Sólo es preciso exponer alguna mayor diferencia o distinción de razón entre la esencia y la existencia, tal como se las significa con estos términos por muchos filósofos, por razón de la cual distinción se niega con verdad que la existencia pertenezca a la esencia de la criatura, cosa que no puede negarse de la esencia misma.

21. *Opinión de otros en este punto.*—Otros, pues, añaden que la esencia y la existencia se distinguen en que la esencia no expresa la realidad fuera de las causas, sino de modo absoluto, mientras que la existencia expresa la realidad que posee el ser en sí y está fuera de las causas. Fonseca censura este modo de expresarse, porque no explica en qué consiste que una cosa esté fuera de sus causas; pues, o consiste en estar referida a las causas, y en esto no consiste el existir, según se demostró frente a Enrique, o es haber recibido el ser de las causas y no haberlo perdido, y esto, ciertamente, es algo cuasi previo al existir, pero no es propia y formalmente el existir mismo. O

consiste, finalmente, en que la cosa no exista sólo objetivamente en el entendimiento o en la potencia de las causas, y esto, sin duda, explica qué no es, pero no explica lo que es la existencia misma o de qué modo se distingue de la esencia. Cabe, empero, responder que el que una cosa exista fuera de las causas no es más que ser en sí un ente en acto; pero que se dice fuera de las causas para explicar que no tiene por sí misma esa entidad actual, sino que la tiene de otro. Bastante dificultad constituye, sin duda, en esa sentencia que el estar o no estar fuera de las causas es común a la esencia y a la existencia; porque no sólo la esencia existe fuera de las causas, una vez que la cosa ha sido producida, igual que la existencia, sino que también la existencia existía sólo en la potencia de la causa y objetivamente en el entendimiento antes de que la cosa fuese producida; luego no puede establecerse en esto la diferencia entre la esencia y la existencia. Mas a esto hay que decir, de acuerdo con la distinción propuesta, que una cosa es hablar de la esencia y la existencia según la propiedad y rigor de estos términos, y otra hacer uso extensivo de estas palabras para una significación idéntica o similar. En efecto, esta palabra existencia no significa, en rigor, la existencia en acto signado, como dicen, o sea, en cuanto concebida y únicamente en potencia, como lo indica también Capréolo en el lugar citado, sino que la significa sólo en acto ejercido como actual; pues no hay contradicción ninguna en que se signifique este estado de la existencia con una palabra y parece que se ha inventado la palabra existencia con este destino. En consecuencia, por el hecho mismo de abstraer una cosa del existir en acto ejercido, ya no se concibe a la existencia tal como es significada por esta palabra. Y puesto que este estado o este ejercicio del existir no pertenece al concepto de la esencia de la criatura en cuanto se la significa con esta palabra, por eso es legítimo afirmar que la existencia añade a la esencia el acto de existir fuera de las causas; mas este estado no se distingue realmente de la misma entidad actual de la esencia. Si, por el contrario, el nombre de existencia se extiende a aquella que existe únicamente en potencia u objetivamente, hay que confesar que no cabe la diferencia establecida, sino que, guardada la debida proporción, la

existencia en potencia se identifica totalmente con la esencia en potencia, y la existencia en acto con la esencia en acto.

22. De acuerdo con esta doctrina verdadera y con el método de distinguir la esencia y la existencia, es consecuencia manifiesta que la esencia sólo se distingue de la existencia, considerada con ese rigor, como el ente en potencia se distingue del ente en acto; y de esta suerte no sólo se distinguen por razón, sino real privativamente como el ente y el no ente, porque el ente en potencia, como dije antes, es en absoluto no ente. El consecuente, empero, parece falso, porque nosotros distinguimos, al menos por razón, entre la esencia y la existencia, como entre dos extremos positivos y reales. Se objetará que se conciben, sin duda, dichos extremos como positivos y reales, pero no como actuales, sino abstrayendo con la amplitud con que el ente abstrae de ente en acto y ente en potencia. Pero en contra de esto está que concebimos la esencia bajo la razón propia de esencia, no sólo como potencial, sino también como actual, y en este sentido la distinguimos, asimismo, por razón de la existencia. En efecto, cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego no son palabras sinónimas; luego sus significados se distinguen al menos por razón; por eso, en Cristo damos por supuesto que hay dos esencias, y nos preguntamos si hay dos existencias; y en la humanidad hay dos esencias parciales, es decir, el alma y el cuerpo, y está en discusión si hay dos existencias; por consiguiente es necesario añadir algo para explicar esta distinción de razón.

23. *Explicación del autor.*—Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados. Pues la esencia, como explicamos antes, disp. II, sec. 4, es aquello por lo que algo se constituye primariamente dentro del ámbito de la entidad real, en cuanto se distingue del ente ficticio, y en cada ente particular se llama esencia a aquello por virtud de lo cual se constituye en un grado y orden determinado de entes. En este sentido dijo Agustín, lib. XII *De civit. Dei*, c. 2: *El autor de todas las esencias dio a unas más ser, a otras*

menos, ordenando así por grados las naturalezas de las esencias. Por esa razón suele significarse la esencia con el nombre de quididad, por ser ella la que se explica mediante la definición, o mediante alguna descripción por la que explicamos qué es la cosa o de qué naturaleza es. Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y puede a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y, por eso, aunque nosotros concibamos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo, comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente; y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra.

24. Con esto se hace evidente también la última parte de la conclusión; porque en esta expresión por el nombre de criatura no se ha de entender alguna entidad real actual o actualmente creada; ya que, si nos expresamos con esta reduplicación o complejidad, la criatura exige realmente de modo esencial el existir actualmente para ser criatura. Y en este sen-

tido, igual que la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto es blanco, también la existencia es de esencia de la criatura en cuanto es una cosa actualmente creada, ya que la constituye formalmente en el mismo o en mayor grado que la blancura a lo blanco. Por eso, del mismo modo que la blancura es inseparable de lo blanco sin destruir lo blanco, así también la existencia es inseparable de la criatura sin destruir la criatura y, por eso, no se concluye legítimamente, si la existencia pertenece a la esencia de la criatura considerada del modo antes dicho, que la criatura no pueda ser privada de la existencia, porque lo que únicamente se sigue es que no puede ser privada de ella sin que se destruya y deje de existir la criatura, cosa que es de todo punto verdad y consta por lo dicho y se confirmará más por lo que se va a decir. Sin embargo, hay que evitar un equívoco en la expresión «de esencia»; porque, según decía al principio de esta sección, a veces el tener el ser por esencia significa el tenerlo por sí y no de otro, en el sentido en que ninguna criatura, aunque exista actualmente, tiene el ser por su esencia; pero ahora no nos expresamos en este sentido, sino en cuanto se dice que es de esencia aquello que es el constitutivo primero y formal de una cosa, como la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto tal, aunque no la tenga por sí, sino recibida de otro. En este sentido, pues, se puede decir con verdad que la existencia es de esencia de la criatura constituida en acto o creada, en cuanto es tal. En cambio, cuando se niega que sea de esencia de la criatura existir en acto, hay que tomar la criatura en cuanto abstrae o prescinde de la criatura creada y de la creable, cuya esencia objetivamente concebida abstrae del ser o entidad actual, y de este modo se niega que sea de su esencia el existir actualmente, por no estar incluido en su concepto esencial prescindido de esta suerte. Y para todas estas cosas basta la distinción de razón, o la real negativa que hay entre la esencia potencial y la actual.

Disputación XL

La cantidad continua

[La cantidad había sido considerada ya por Aristóteles como un «superpredicamento», esto es, como una de las categorías con las que se puede definir y comprender la realidad de un modo más general y acorde con la naturaleza. No obstante, el mundo griego no extrajo todas las consecuencias de la hegemonía que se le concedía a los aspectos cuantitativos de la realidad, pues siempre se subordinaron a la cualificación esencial de la naturaleza, que parecía corresponderse mejor con la presencia de una intención inteligente en los fenómenos naturales. No es extraño que esto mismo sucediera en la filosofía de influencia religiosa que dominó durante los siglos medievales, por el papel de la Inteligencia divina como guía de la creación hacia los fines determinados por la bondad divina, de manera que la perfección se identificaba antes con la cualidad del bien que con la magnitud cuantitativa. Esto cambió en la escolástica tardía, donde se tendió a prestar atención al «cálculo» y a la cuantificación de los aspectos cualitativos de la realidad. Este cambio se debió al prestigio y la difusión que estaban adquiriendo los estudios sobre el lenguaje y la lógica en las universidades cristianas. Los signos lógicos comenzaron a usurpar el territorio exclusivo de los seres reales, pues se admitía que los signos

*tienen la propiedad de poder ponerse en lugar de (*suppositio*) las cosas designadas por ellos. Por ello, cuando Suárez le dedica un amplio espacio a la cantidad, engarza con una tradición escolástica secular. Ciertamente, las disquisiciones suarecianas están muy alejadas del lenguaje directo de un Galileo o un Descartes, que fundan sobre la cuantificación de la realidad la «revolución científica» moderna, pero aun los dos genios científicos debieron previamente hacerse cargo de esa misma tradición escolar que constituyó su suelo nutricio y que luego superaron para inaugurar una nueva época.]*

Sección II

Si la cantidad de una masa es una realidad distinta de la de sus cualidades

1. Antes de investigar la razón esencial de la cantidad continua y la división de sus especies es menester suponer que se trata de una entidad verdadera y real, cosa que no podemos exponer mejor que explicando su distinción respecto de las otras cosas, punto que abordamos en la presente sección. En ella tratamos principalmente de esa cantidad de masa que experimentamos en los cuerpos y que llamamos cuerpo cuantitativo, que, a pesar de que es solamente una especie de la cantidad continua, como veremos después, sin embargo, en cierto modo incluye las restantes y es más sensible, y en él aparece con más claridad la dificultad presente; por esto se ha de aplicar a él de un modo especial.

Se expone la primera opinión, que es de los nominalistas

2. Hay, pues, una opinión de algunos, especialmente de los nominalistas, que afirma que la cantidad de una masa no es una realidad distinta de la sustancia y de las cualidades materiales, sino que cada una de dichas entidades tiene por sí misma esa masa y extensión de las partes que se da en los cuerpos; ahora bien, esa misma entidad se llama materia, por ejemplo, en cuanto es un sujeto sustancial, y se llama canti-

dad en cuanto tiene extensión y distinción de sus partes; y lo mismo dicen proporcionalmente acerca de las formas y cualidades materiales. De ello infieren que en cada compuesto material existen tantas cantidades cuantas entidades materiales realmente distintas hay, las cuales pueden compenetrarse entre sí del mismo modo que las entidades mismas. Así opinó Auréolo, según Capréolo, *In II*, dist. 18, a. 2; y Ockham, *In IV*, q. 4; y *Quodl.* IV, q. 29 hasta la 33; y *Quodl.* VII, q. 25, y con muchísima extensión en el tratado *De corpore Christi*, c. 17 y ss., y en la *Lógica, C. de quantit.*; Gabriel, *In II*, dist. 10; Mayor, *In II,* dist. 12, q. 2; Adán, *In IV*, q. 5; Alberto de Sajonia, I *Phys.*, q. 7. Y, aunque esos autores nieguen con bastante claridad la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia, no explican suficientemente si en la realidad tienen alguna distinción actual *ex natura rei*, al menos modal, o solamente de razón razonada, pues con frecuencia se expresan de tal manera que no parecen establecer ninguna distinción real. Pero, cuando afirman que algunas veces la sustancia material puede permanecer sin su cantidad (pues piensan de este modo acerca del Cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía), parece que admiten alguna distinción *ex natura rei*.

3. *Fundamentos de la opinión anterior. Primero.*—Los fundamentos de esta opinión son que la distinción de realidades no se ha de introducir o afirmar sin una razón o necesidad que obligue a ello; ahora bien, aquí no se da ninguna razón o necesidad, ni efecto alguno del cual pueda inferirse suficientemente la distinción real entre la cantidad y la materia, por ejemplo; por consiguiente no hay necesidad alguna de tal cantidad. Se prueba la menor porque, si hubiese algún efecto, sería sobre todo la distinción real o la situación de las partes de la sustancia, pues, por el hecho mismo de concebirse que la cosa tiene una parte fuera de otra, no sólo en la entidad, sino también en el lugar, se concibe ya la cantidad. Ahora bien, una y otra de estas cosas posee la sustancia material por sí misma, y no necesita para ellas un accidente que sea la cantidad como realmente distinta; por consiguiente, no hay necesidad alguna de tal cantidad. Se prueba la menor en su primera parte acerca de la distinción entitativa, porque cada entidad es por sí misma

distinta de la otra; por tanto, de modo semejante las entidades parciales se distinguen por sí mismas. Y con esto se ve claramente también la segunda parte, ya que las cosas que se distinguen en su entidad pueden quedar en la realidad situadas también en diversos lugares, pues en esto no hay contradicción alguna.

4. *Segundo.*—Por lo cual arguyo en segundo lugar que, si la cantidad es una realidad distinta de la sustancia, podrá Dios consiguientemente separarlas y conservar la sustancia material sin aquella cantidad; ahora bien, la sustancia conservada de ese modo sería cuanta; por tanto, es imposible que la cantidad sea una realidad distinta de esa sustancia. La consecuencia es clara, no sólo porque si la sustancia retiene el ser cuanto sin esa entidad, no hay nada, por tanto, que pueda conferirle dicha entidad, sino también porque el efecto formal no puede permanecer sin la forma; luego, si el ser cuanto permanece sin esa cantidad distinta, no es, por consiguiente, efecto formal suyo; luego tampoco ella es nada. La mayor, por su parte, es clara por lo dicho antes acerca de las distinciones en general y porque no puede imaginarse ninguna dependencia esencial entre aquellas dos cosas, de tal modo que una no pueda conservarse sin la otra y porque, si Dios conserva un accidente realmente distinto sin la sustancia, mucho más podrá conservar la sustancia sin accidente alguno realmente distinto. La menor, en cambio, se prueba porque esa sustancia tendría distinción de partes, ya que las realidades que eran distintas no pueden fundirse en una entidad simple; y tendría también la unión de las mismas, puesto que no podría estar dividida en todas sus partes; y, finalmente, tendría la situación local de las partes, no sólo a causa de la razón aducida antes, sino también porque podría permanecer inmóvil localmente; pues ¿qué contradicción hay en ello? Ahora bien, estas cosas son las únicas que convierten a una realidad en cuanta; por consiguiente.

5. *Tercero.*—En tercer lugar, porque, conservando en la sustancia material todo accidente distinto realmente de ella, Dios puede hacer que aquella realidad no sea cuanta; por consiguiente, la sustancia no tiene ese efecto por algún accidente

realmente distinto, sino a lo más, por algún modo distinto *ex natura rei*. La consecuencia es evidente, ya que, como ninguna forma puede estar actualmente en su sujeto e inherir en él sin su efecto formal, la sustancia no podría retener ese accidente sin ser cuanta. Se prueba el antecedente, porque Dios puede reducir un cuerpo de dos pies a un sitio de un pie sin corrupción de ninguna entidad, y de este modo un ser cuanto de dos pies se reducirá a un pie sin corrupción de realidad alguna, y por el mismo motivo puede reducirlo después a una extensión de medio pie, y finalmente puede reducirlo todo a un punto, estando en el cual no será ya cuanto.

6. En cuarto lugar argumenta Ockham que la sustancia por sí misma es receptiva de cualidades contrarias, e incluso es esto lo más característico de ella, según atestigua Aristóteles en los *Predicamentos*, c. de la *Substancia*; por consiguiente, entre la sustancia y las cualidades no media una realidad distinta, que sea la cantidad; de lo contrario, también ella sería receptiva de contrarios por una razón mayor, ya que recibiría aquellas cosas en sí de modo más inmediato.

Segunda opinión, que es la más común

7. La opinión contraria es común entre los teólogos y filósofos; la mantiene Santo Tomás, III, q. 7, a. 2, e *In IV*, dist. 12, q. 1 a. 1, donde mantiene lo mismo Escoto, q. 2, e *In II*, dist. 2, q. 9; Durando, Ricardo, Mayor y otros doctores en general en aquella dist. 12, *In II Sentent.*; Capréolo, en el lugar antes citado; Herveo, *Quodl.* I, q.15; Egidio, *Theorem.* 36 y ss., sobre el Cuerpo de Cristo; Alberto Magno, I *Phys.*, tract. II, c. 4; Soncinas, V *Metaph.*, q. 19, y otros frecuentemente. Y se inclina mucho a ella Aristóteles, pues en el lib. III de la *Metafísica*, text. 17, y con más amplitud en los lib. XIII y XIV, prueba expresamente que la cantidad no es sustancia, y, en contra de los pitagóricos, prueba que las dimensiones de la cantidad no pueden separarse realmente de la materia o sustancia, ya que son accidentes suyos. Y en el I de la *Física*, text. 13, afirma que la sustancia y la cantidad no son una sola cosa, sino varias, y en todas partes distingue la cantidad de la sustancia de la misma mane-

ra que la cualidad, como se ve claro por el mismo lugar citado y por el libro de los Predicamentos, y por el lib. VII de la *Metafísica*, text. 8, donde afirma: *La longitud, la anchura y la profundidad son ciertas cantidades, pero no son la sustancia; pues la cantidad no es la sustancia, sino más bien aquello en que estas cosas están primariamente.* Igualmente en el II *De Anima*, text. 65, dice que la sustancia es sensible *per accidens*, y la cantidad, *per se*. Y también en el lib. I de la *Física*, text. 33, mantiene que la sustancia no es divisible por sí, sino por la cantidad. Después aduciremos otros pasajes. Lo mismo piensan Averroes y otros intérpretes en los referidos lugares.

Se admite la opinión que distingue realmente la cantidad respecto de la sustancia.

8. *Argumento primero en favor de la opinión verdadera.*—Y esta opinión es la que hay que mantener absolutamente, pues, aunque con la razón natural no pueda ser demostrada suficientemente, sin embargo se prueba como verdadera con los principios de la teología, sobre todo por causa del ministerio de la Eucaristía. E ilustrada con esto, también la misma razón natural comprende que esta verdad es más adecuada y más conforme incluso con la naturaleza misma de las cosas. Así pues, la primera razón en favor de esta opinión es que en el misterio de la Eucaristía separó Dios de las sustancias del pan y del vino la cantidad, conservándola y convirtiendo aquéllas en su cuerpo y sangre; ahora bien, no hubiera podido hacer esto si la cantidad no se distinguiese realmente de la sustancia. Y no podría bastar una distinción modal, porque la sustancia no puede ser un modo de la cantidad, como es claro por sí; luego, debería la cantidad ser un modo de la sustancia; ahora bien, el modo no es separable de aquella realidad de la que es modo de tal manera que pueda existir sin ella, como se ha mostrado en lo que precede; por consiguiente, la cantidad no es solamente un modo, sino una realidad distinta de la sustancia.

9. *Respuesta de los nominalistas.*—Responden los nominalistas negando que la cantidad de la sustancia del pan permanezca en la Eucaristía después de la consagración, ya que

no permanece la extensión intrínseca y la presencia situal de las partes de la sustancia del pan, sino que dicen que permanece la cantidad de la blancura y de las otras cualidades que se conservan allí, y conceden que esta cantidad se distingue de la sustancia del pan. Efectivamente, no afirman en general que toda cantidad sea una misma cosa con la sustancia, sino que lo es cada cantidad con aquella cosa que es cuanta próximamente por ella. De ello resulta que admiten varias cantidades en el mismo compuesto, una de la sustancia, y otra de la blancura, y otra del calor, y así con el resto de las cualidades materiales; es más, incluso una de la materia y otra de la forma, si es material.

10. *Refutación.*—Pero, en primer lugar, esta respuesta está en contradicción con la opinión común de los teólogos, que piensan que, después de la consagración, permanece la cantidad de la sustancia del pan, e incluso que ella es el sujeto de los demás accidentes que se conservan allí, como se trata más ampliamente en el tomo III de la parte III, disp. LVI. Y puede probarse por los efectos que advertimos en aquellas especies consagradas, los cuales no se pueden salvar sin muchos y continuos milagros. El primero y principal es que la hostia consagrada es cuanta y extensa en su lugar, de tal manera que naturalmente no puede estar o compenetrarse en un mismo sitio con otra hostia consagrada, o con cualquier otro cuerpo; ahora bien, esto no puede nacer de la sola cantidad de la blancura o de las otras cualidades; por consiguiente. Se prueba la menor, porque las cualidades con su extensión propia y —por llamarla así— entitativa, son penetrables tanto entre sí como con la cantidad de la sustancia del pan, pues estaban juntamente con ella en el mismo sitio; por consiguiente, por el mismo motivo se pueden compenetrar en un mismo espacio con cualesquiera otras cualidades y con cualquier sustancia, si no hay otra cosa. Por tanto, o se ha de afirmar que de suyo no repugna que las especies consagradas estén a un mismo tiempo en cualquier lugar con otro cuerpo, pero que Dios sólo lo impide con una virtud especial para que no se descubra el misterio, lo cual es bastante absurdo, o se ha de admitir que en los accidentes consagrados permanece alguna cosa que por su naturaleza está en contradicción con las otras sustancias y es impenetrable local-

mente con ellas. Ahora bien, ésta no puede ser otra que la cantidad de la sustancia, por razón de la cual una sustancia corpórea es localmente impenetrable de modo natural con otra; por consiguiente.

Qué necesidad natural hay para afirmar una cantidad que sea algo distinto de la sustancia corpórea y de sus cualidades.

11. Y de aquí se toma la razón natural por la que es necesaria en los cuerpos esta realidad que llamamos cantidad, distinta de la sustancia. En efecto, percibimos en la sustancia material que muchas cosas extensas en sí están de tal modo unidas entre sí que se compenetran íntimamente y que existen al mismo tiempo en un mismo espacio sin ninguna repugnancia entre sí. Por otra parte vemos que una sustancia corpórea y una parte integrante de un mismo cuerpo es incompatible con otra en un mismo espacio, de tal manera que no pueden compenetrarse; por consiguiente es menester que ese efecto y esa repugnancia provengan de alguna realidad distinta de la sustancia y de sus cualidades, dado que ellas solas no tienen esa repugnancia entre sí.

12. *Se responde a una objeción.*—Pero pueden decir los defensores de la opinión contraria que esta repugnancia de los cuerpos o de las partes corpóreas entre sí en un mismo espacio nace ciertamente de la cantidad de la materia, que tiene una naturaleza tal que no repugna a la compenetración en un mismo espacio con la cantidad de la forma o de las cualidades materiales; pero que manifiesta repugnancia con la cantidad de otra materia. Por consiguiente, acerca de la cantidad misma de la materia, negarán dichos autores que se distinga de la sustancia de la materia misma, pero afirmarán que las partes sustanciales de la materia tienen por sí mismas esa masa y grosor por razón de los cuales se excluyen y se extienden en el espacio. Y en ello harán radicar una diferencia entre la cantidad de la materia y de las formas, tanto sustanciales como accidentales materiales, ya que todas éstas son actos actuantes, y por ese motivo son más sutiles que la materia y más penetrables, tanto entre sí como también con la potencia material. Pero, en cam-

bio, la materia, como por su modalidad de potencia es más basta, aun cuando pueda compenetrarse con sus actos, sin embargo sus partes son esencialmente impenetrables en sentido local. Y esta respuesta y opinión expresada así no puede impugnarse fácilmente con evidencia, basándonos en la pura razón natural.

13. Pero, aun así y todo, se rebate de modo suficientísimo, parte con la razón natural y parte por el misterio de que tratamos. En efecto, o bien las cantidades de la forma y de las cualidades son cantidades de modo verdadero y unívoco con la cantidad de la materia, o no lo son, sino que se dicen únicamente cantidades por una cierta proporcionalidad, concretamente porque se coextienden con la cantidad de la materia, de tal manera que sólo la materia se concibe como cuanta por sí, y las demás cosas se conciben por razón de ella, en cuanto se extienden en ella. Si estos autores afirman lo primero, como en realidad parecen decirlo, establecen sin motivo esa diferencia entre la cantidad de la materia y la de las formas, ya que pertenece a la razón de la verdadera cantidad conferir esa masa a la cosa cuanta. Y además no salvan el misterio, pues vemos que la cantidad de la blancura no tiene esa misma naturaleza para expulsar a otro cuerpo de un mismo lugar y para convertir a las misma partes de la blancura en impenetrables en un mismo sitio. Y si afirmasen lo segundo, se expresarían de modo más consecuente basándose en la sola razón natural; sin embargo, el misterio no podría salvarse en modo alguno, si no es imaginando constantes milagros. Porque es menester que admitan que ninguna verdadera cantidad permanece en los accidentes consagrados, y consiguientemente, tampoco permanece realidad alguna que los haga localmente impenetrables, tanto con los demás cuerpos como con sus partes integrantes entre sí. Se agrega también que, si no permanece ninguna verdadera cantidad, no permanecerán esos accidentes unidos entre sí, ni en una tercera realidad. Igualmente, no podrían intensificarse naturalmente esas cualidades, puesto que no estarían en ningún sujeto, cosas todas que repugnan a la experiencia y para salvarla sería preciso imaginar milagros en cada uno de los casos. Finalmente, también se ha dicho

con bastante arbitrariedad, apoyándose en la razón natural, que sólo la materia tiene extensión cuantitativa por sí y por su pura entidad sustancial; y que todas las demás cosas que están en la materia son cuantas accidentalmente y sin cantidad propia.

14. *Segundo argumento en favor de la opinión verdadera.*—El segundo argumento principal se toma del mismo misterio, ya que bajo las especies consagradas está el cuerpo de N. S. Jesucristo con su cantidad natural, y, sin embargo, no tiene la extensión de sus partes en orden al lugar, como consta por la fe; por consiguiente, la extensión actual de las partes de la sustancia en orden al lugar no es la cantidad misma de la sustancia; por consiguiente, es otra realidad intermedia entre la sustancia y esa extensión en orden al lugar. La mayor es cierta para los teólogos, exceptuando unos pocos; la he probado ampliamente en el tomo III, disp. XLVIII, sec. 1, y en la disp. LI, sec. 2, donde mostré también con otros argumentos naturales que la extensión actual del cuerpo en orden al lugar no es la cantidad del cuerpo. La razón principal es que la extensión situal no es otra cosa que la presencia local que tiene el cuerpo en su espacio, y esa presencia surge de las presencias parciales de cada una de las partes, y por lo mismo, es ella también extensa y cuanta *per accidens*, como diremos después; ahora bien, esta presencia no es la cantidad misma, como aparece claro por sí mismo, pues la cantidad permanece siempre la misma aun cuando el cuerpo cambie la presencia y el sitio de las partes en orden al lugar, es decir, aun cuando esté sentado o de pie, o se detenga aquí o allí.

15. Y si afirman que la cantidad no es la ocupación actual misma del lugar o del espacio, sino que es aquella extensión que tiene en sí el cuerpo cuanto, por razón de la cual es apto para ocupar un espacio u otro, o para tener un sitio de sus partes u otro distinto, pero que esa extensión no es una realidad distinta de la sustancia, si esto dicen —repito— preguntaré nuevamente si Cristo tiene en el Sacramento esa extensión que puede llamarse aptitudinal en orden al lugar. Pues, si la tiene, esos autores afirman falsamente que el cuerpo de Cristo carece de extensión cuantitativa en la Eucaristía; en cambio, si no la tiene,

dejando a un lado el absurdo que representa que ese cuerpo carecerá en el Sacramento de cantidad propia, se sigue con un argumento *ad hominem* contra los nominalistas, que esa extensión es distinta *ex natura rei* de la sustancia del cuerpo de Cristo y de sus cualidades; y como se ha mostrado que es también distinta de la extensión actual en el lugar, resulta que se da entre la sustancia y la extensión actual local una extensión intermedia, distinta *ex natura rei* de ellas, que es la cantidad. Y, si admiten esto, dirán inútilmente que esa extensión es un modo *ex natura rei* distinto de la sustancia y separable de la misma, y que no es una realidad distinta, ya que las razones de aquéllos en contra de ambas cosas valen lo mismo, y las demás razones no sólo prueban que es un modo, sino también que es una realidad distinta.

16. *Se sale al paso de una evasiva.*—Pero dirán tal vez que esa aptitud natural que tiene el cuerpo para ocupar y llenar extensivamente un lugar es la misma integridad de la sustancia material y que no le añade a ella cosa alguna ni ningún modo real distinto *ex natura rei,* sino solamente por la operación de nuestra razón y por nuestro modo de concebir, y que esa realidad se llama sustancia en cuanto existe *per se*; y que se llama cuanta en tanto que es apta para ocupar un lugar extenso, y que esa extensión aptitudinal o aptitud para la extensión local se llama cantidad, y que tal distinción de razón es suficiente para constituir un predicamento diverso de cantidad, al modo como diremos después de la duración o cuando, y de los otros predicamentos. Y de esta manera salvarán no sólo que la cantidad del cuerpo de Cristo permanece en el Sacramento del altar, sino que no se distingue de la sustancia.

17. En contra de esta evasiva podemos argüir, *ad hominem* ciertamente, que los nominalistas no filosofan así acerca de la cantidad, sino que llaman cantidad a la misma extensión situal en el lugar, cosa que es bastante absurda. Ni tiene menor importancia lo que de ello se sigue, a saber, que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía carece de su cantidad. Pero, absolutamente, sólo se ofrece para refutarlo el que, de acuerdo con esa explicación, se les quita verdaderamente la cantidad a las cosas, y únicamente a la sustancia se considera apta *per se* para esa extensión local; pero esa distinción de razón, si en la realidad

no se da ninguna distinción, parece ideada más bien para salvar el modo de expresión que para establecer en la realidad la cantidad verdadera, que los antiguos filósofos pusieron en la sustancia como forma propia accidental suya, en no menor grado que la cualidad. Esos argumentos son probables, pero sólo es eficaz el que se toma de la impenetrabilidad de las dimensiones, y lo expusimos en el razonamiento anterior.

18. Y se confirma brevemente, pues, si la cantidad de la sustancia se identifica de esa manera con la sustancia, pregunto si se identifica con la materia, o con la forma material, o con todo el compuesto. No se identifica con la materia sola, ni con la forma sola, ya que una y otra por su propia naturaleza está de tal manera compuesta en su entidad, que tiene aptitud para extenderse localmente según sus partes. Ni tampoco puede identificarse con ambas; de lo contrario, aquellas dos cantidades de la materia y de la forma se compenetrarían localmente. Se dirá que ello no es obstáculo, ya que esas cantidades son parciales y con ellas se compone una cantidad íntegra, que es la única que es impenetrable con la otra cantidad íntegra de la sustancia, y no con las cantidades de las cualidades. Pero, primeramente, esa composición de muchas cantidades parciales, que se comportan como acto y potencia, es ininteligible y absolutamente repugnante con la forma accidental. Además, en el hombre no se da esa composición de las cantidades del cuerpo y del alma, y, sin embargo, es una cantidad corpórea tan completa e impenetrable para con los otros cuerpos como en las demás realidades naturales. Finalmente, si se considera precisivamente la cantidad de la materia por su propia virtud, la materia misma es de tal modo extensa que sus partes son impenetrables entre sí, y exigen diversos sitios parciales, y lo mismo ocurre con la cantidad de la forma material, sea sustancial o accidental, ya que, por su propia virtud, las partes de tal forma tienen la misma extensión e impenetrabilidad mutua; por consiguiente, es imaginaria la afirmación de que esa repugnancia surge de la cantidad compuesta.

19. Por tanto, en el compuesto material hay una entidad simple en cuanto a la composición esencial, y distinta realmente de toda la sustancia, y de las cualidades que tienen rea-

lidad propia (y digo esto por causa de la figura, que es sólo un modo de la cantidad), y de esa entidad proviene formalmente esta masa corpórea, por razón de la cual ocupan los cuerpos lugares extensos y son entre sí naturalmente impenetrables, y con esa entidad pueden compenetrarse (por decirlo así) las otras realidades que no tienen cantidad propia, y que, o bien pueden ser sujeto de tal entidad, como la materia, o estar al mismo tiempo en el mismo sujeto con esa entidad, en cuanto sujeto próximo, como las cualidades materiales; y, por ello, todas estas cosas se dan entre sí simultáneamente, ya que están unidas de algún modo con la misma cantidad, y mediante ella tienen extensión, y sólo por razón de ella tienen repugnancia con cualquier otra realidad corpórea en un mismo espacio.

Se responde a los fundamentos de la opinión contraria.

20. *Primero.*—A los fundamentos de la opinión contraria se responde, al primero, negando la menor, pues ya se ha declarado suficientemente cuáles son los indicios que bastan para esa distinción en el orden de naturaleza y de gracia y qué efecto se da en las sustancias corporales, por razón del cual sea necesaria dicha entidad; ello se verá más claramente en las secciones siguientes, donde explicaremos con más pormenor el efecto formal propio de la cantidad; pues toda forma se da por razón de su efecto formal. Respecto del argumento en forma, concedo que en la materia y en la forma material existen partes entitativamente distintas por sí mismas, y lo probaré después; concedo también que esas partes pueden separarse localmente, aun cuando se conciba que existen sin una cantidad distinta realmente, por la potencia divina, a la manera como pueden también separarse localmente dos sustancias angélicas. Pero, con todo, niego que la realidad sea cuanta precisamente por el hecho de que sus partes están en distintos espacios parciales, sino porque exigen necesariamente por sí una determinada extensión en el espacio. Pues una cosa es poder estar en diversos espacios, lo cual conviene también a dos realidades incorpóreas, y otra no poder existir naturalmente más que en diversos espacios, lo cual no se da en el caso de dos

ángeles; por tanto, aquello primero no requiere cantidad, y, por lo mismo, podría convenir a las partes de la materia, aun cuando estuviesen privadas de cantidad; esto último, en cambio, requiere absolutamente la cantidad. Por lo cual, si las partes de la materia existiesen sin cantidad, podrían estar indiferentemente en un mismo *donde*, o en diversos. Por tanto, el hecho de que estén dispuestas de tal manera que necesariamente exijan por su naturaleza sitios diversos, nace de la cantidad. Y la razón de que la materia tenga esta misma disposición por una realidad distinta de sí, y no por sí misma, se ve *a posteriori* por los indicios y efectos antes enumerados; *a priori*, en cambio, no hay más razón sino que las funciones de la materia o de la forma y de la cantidad son primariamente diversas, y, por lo mismo, requieren entidades diversas. Igualmente, porque, del mismo modo que la materia de suyo, ni está conformada, ni es blanca, etc., así tampoco es cuanta de suyo, porque está limitada a su sola potencialidad; la forma sustancial, por su parte, está también limitada a su efecto y razón sustancial, y lo mismo ocurre proporcionalmente con las cualidades.

21. *Segundo.*—Al segundo, no faltan quienes nieguen que puede Dios conservar la sustancia corpórea sin cantidad; la opinión de éstos no puede ser admitida en modo alguno y la rechazaremos después; pues nace de un concepto falso de la razón y efecto formal de la cantidad. Por consiguiente, admitido ese caso, niego que entonces se diese una sustancia o materia cuanta. Respecto a la prueba, concedo que esa sustancia tendría entonces distinción, composición y unión de partes. Concedo igualmente que las partes de esa sustancia podrían ser conservadas por Dios con distintos *donde*, como lo prueba la razón allí aducida; sin embargo, todas estas cosas no bastan para que la sustancia sea cuanta si no tiene esa masa corpórea, por razón de la cual le repugna hallarse en un mismo sitio con otros cuerpos y se rechazan sus partes naturalmente de un mismo espacio, cosa que esa sustancia no tendría privada de la cantidad; pues tendría la misma capacidad que la sustancia angélica para poder compenetrarse con otros cuerpos en un mismo sitio, y sus partes podrían estar indiferentemente en un mismo *donde* y en distintos, tal como se ha afirmado. Se dirá

que en ese caso tal sustancia no se diferenciaría de la sustancia del ángel. Se responde que se diferencia en grado máximo, pues esa sustancia, como he dicho, estaría compuesta de partes, no solamente esenciales, sino materiales, e integrantes sustancialmente, por razón de las cuales tiene capacidad y exigencia natural de una masa corpórea de cantidad; en cambio, la sustancia angélica es indivisible e incapaz de cantidad.

22. *Tercero.*—Respecto al tercero, niego la aserción; pues es imposible que en una sustancia material se conserve toda forma accidental realmente distinta, sin que se conserve cuanta, como acertadamente prueba el argumento. Y, aunque Dios compenetre dos cuerpos en un mismo lugar, no los convierte en no cuantos, ni hace un cuanto de los dos cuantos, sino que, conservando la distinción de las cantidades, los coloca en un mismo espacio. Por consiguiente, de este modo, aun cuando Dios colocase en un espacio de un pie un cuerpo de dos pies, no por condensación, sino por compenetración de las partes, no lo haría menos cuanto, ni convertiría dos partes en una, sino que las colocará en un mismo espacio, que es algo muy distinto. Y la misma respuesta hay que dar para cualquier reducción por compenetración de partes de un cuerpo cuanto —aunque sea muy grande— a un espacio muy reducido, que tenga alguna extensión. En cambio, sobre la reducción de un todo cuanto a un espacio indivisible hay discusión de si es posible; para mí, sin embargo, es indudable la parte afirmativa, supuesto el misterio de la Eucaristía, como dije en el tomo III de la p. III, disp. LII, sec. 3. Niego, sin embargo, que la sustancia colocada de ese modo en un espacio indivisible no sea cuanta, pues el cuerpo de Cristo es cuanto también en el sacramento, incluso aunque esté en un punto indivisible. Y la razón es que, como he dicho, la cantidad no es una extensión actual en el espacio, sino aptitudinal, y ésta puede retenerla el cuerpo aun cuando actualmente no sea espacialmente extenso, como traté allí con amplitud acerca del cuerpo de Cristo.

23. *Cuarto.*—Al cuarto se responde que la sustancia tiene capacidad receptiva para contrarios, como sujeto primero, y la cantidad, en cambio, como sujeto próximo.



Disputación LIV

Los entes de razón

[Quizá pueda advertirse cómo en el tratamiento de la cuestión de los entes de razón el estilo de Suárez se hace menos rígido, menos pegado a los formalismos escolares. Probablemente ello se debe a que se trata de un problema que no contaba con un tratamiento extenso en los autores anteriores. Esta misma novedad nos habla del interés que tiene para establecer los puntos en los que las Disputaciones *han servido de engarce con la modernidad. Pues se trata de exponer la naturaleza de las entidades que sólo tienen realidad en la mente. Sabemos que para fundar una nueva época en la filosofía y la ciencia, Descartes dice que va a buscar la verdad en sí mismo, en la meditación interior, pues todo lo que se ha dicho anteriormente se demuestra estar lleno de errores. No hay nada ni nadie, sólo estoy yo con mis pensamientos. Claramente, este punto de arranque no es un principio original, sino que es más bien el final de un proceso iniciado en las discusiones escolásticas sobre la omnipotencia divina. El «dios engañador» cartesiano es el trasunto del* deus omnipotens *de poder absoluto de la escolástica tardía, que puede poner ideas directamente en nuestra mente sin que sea necesaria la mediación de la existencia del mundo. Como de ese «genio maligno» nada puedo saber con certeza por el*

mismo hecho de que lo que yo supiera podría no ser sino un engaño inducido por él en mí, Descartes se considera justificado para afirmar que de lo único que tiene certeza es de la realidad de sus ideas, independientemente de si se corresponden con algo o no. Dentro de este campo de investigación se sitúa esta última disputación, en la que se ponen en primer plano los contenidos de la mente humana, apuntando hacia el ideal de la objetividad, e incluso se avanza el nuevo papel estelar que le corresponderá a la imaginación en todos los terrenos del pensamiento y la cultura.]

1. *Motivo de tratar aquí del ente de razón.*—Aunque en la disputación primera de esta obra hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto directo y propio de la metafísica, y que por ello había sido excluido de este tratado por el propio Filósofo en el libro VI de su *Metafísica*, sin embargo, pienso que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón. En efecto, el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni en metafísica, ni tampoco en filosofía (natural), ni mucho menos en lógica, y —lo que aún es más importante— tampoco en teología. Y esta tarea no puede corresponderle a ningún otro más que al metafísico. Porque, en primer lugar, por no ser los entes de razón entes verdaderos, sino como sombras de entes, no son inteligibles por sí, sino en virtud de cierta analogía y conexión con los verdaderos entes, y, en consecuencia, tampoco son por sí objeto de conocimiento, ni existe ciencia alguna que haya sido instituida esencial y primariamente sólo para conocerlos. Pues el que algunos hayan atribuido esto a la dialéctica constituye un error dialéctico, ya que el fin de esa ciencia no consiste más que en dirigir y reducir a un arte las operaciones racionales del hombre, las cuales no son entes de razón, que es de lo que ahora nos ocupamos, sino que son entes reales. Por consiguiente, ningún artífice o ninguna ciencia pretende esencial y primariamente el conocimiento de los entes de razón, sino que este conocimiento debe exponerse en cuanto está vinculado con el conocimien-

to de algún ente real; éste es el sentido en que el físico trata de la privación, la cual, juntamente con la materia, está unida con la forma; y trata del vacío por comparación con el lugar, etc.

2. De este modo, pues, es propio de la metafísica tratar del ente de razón en cuanto tal, y de la razón común, propiedades y divisiones del mismo, puesto que estas razones son a su manera cuasi trascendentales y no se pueden entender más que por comparación con las verdaderas y reales razones de entes, bien las trascendentales, bien las hasta tal punto comunes, que sean propiamente metafísicas, y que lo que es ficticio o aparente debe entenderse por comparación con lo que verdaderamente es. Por eso, aunque otras disciplinas, por ejemplo, la física o la dialéctica, se ocupen a veces de algunos entes de razón, los cuales están en conexión con sus objetos, como explicamos ya con ejemplos, sin embargo, por sus propios recursos no pueden explicar las que son como sus razones esenciales. Luego esto le corresponde al metafísico de un modo como indirecto y concomitante, según hicieron notar Alejandro, Sto. Tomás y otros en el lib. VI de la *Metafísica*, siendo éste el sentido en el que exponen a Aristóteles, según advertimos; y, por eso, ni el mismo Aristóteles en su *Metafísica* los omitió totalmente, como se ve por el lib. IV, c. 1 y 2, y por el libro VII, capítulo último. Esto es, pues, lo que nosotros vamos a ofrecer en la presente disputación, en la que comenzaremos por explicar la naturaleza, sea cual sea, y las causas de este ente; luego, expuesta la división, indicaremos los diversos géneros de estos entes, tocando en particular todos aquellos puntos que nos parezcan tener que ver con esta doctrina.

Sección I

Si se da el ente de razón, y qué esencia puede tener

1. Tampoco en esta cuestión faltan sentencias extremadamente opuestas, al menos en la expresión, porque, si se hace

un examen detenido de los autores de las mismas, acaso su contienda sea sólo de palabras.

Primera sentencia, que niega los entes de razón

2. Así pues, algunos niegan en absoluto que se den los entes de razón, sino que afirman que todo lo que de ellos se dice se puede entender perfectamente referido a las cosas mismas y se puede salvar referido a ellas. Esta sentencia, más con ánimo de disputar que de mantenerla, se esfuerza en defenderla así entendida, Maironis, en el *Quodl.*, q. 7; y la defiende en *Exposit. preaedicament.* un tal Bernardino Mirandulano. El fundamento puede estar en que se le llama ente de razón o porque está subjetivamente en la razón, o porque ha sido producido por la razón, y esto no, porque estar-en y ser producido son propiedades de los entes reales; de donde resulta que los actos y las especies, que son producidos por la razón y están en ella son entes reales; o se llama ente de razón por haber sido fingido por la razón; mas implica contradicción el decir que un ente tal existe, porque lo que únicamente es fingido no existe. O al menos —y es lo que más tiene que ver con nuestro asunto— se sigue que tales entes de razón no son en absoluto necesarios, ni para las ciencias, ni para concebir las realidades verdaderas, ya que las ficciones del entendimiento no son necesarias para estos fines.

Otra sentencia, que atribuye a los entes de razón la verdadera naturaleza de ente

3. La otra sentencia completamente opuesta es que no sólo se dan entes de razón, sino que incluso están contenidos bajo la única denominación de ente con una significación y hasta con un concepto únicos, aunque sea según cierta conveniencia análoga. Más aún, no faltan quienes establezcan conveniencia unívoca entre algunos entes de razón y otros reales, por ejemplo, entre las relaciones, sentencia que hemos refutado anteriormente. Ni faltan tampoco quienes atribuyan a los entes de razón una entidad independiente del conocimiento

actual del entendimiento, y la opinión de éstos toca la cuestión del modo cómo surgen o son causados a su manera los entes de razón, y por eso la trataremos mejor en la sección siguiente. El fundamento, pues, de esta sentencia puede estar en que de los entes de razón se dice en absoluto que existen, por ejemplo de la ceguera, etc.; luego convienen de alguna manera en la razón de ente con los entes reales. Además, porque las propiedades del ente convienen a los entes de razón, ya que el ente de razón es uno o muchos, es inteligible, etc.

Sentencia verdadera

4. *Es menester que se den entes de razón.*—Mas hay que afirmar que se dan algunos entes de razón, que ni son verdaderos entes reales, por no ser capaces de una existencia real y verdadera, ni tienen tampoco ninguna verdadera semejanza con los entes reales, por razón de la cual tengan con ellos un concepto común de ente. La primera parte de esta afirmación es común, como se echa de ver por el uso y modo vulgar de hablar, tanto en la teología como en la filosofía. Se desprende también de la distinción antes expuesta sobre la relación real y la de razón, ya que la relación de razón es un ente de razón. También Aristóteles, V de la *Metafísica*, texto 14, distingue un doble ser, uno que existe verdaderamente en la realidad, y otro que no siempre existe en la realidad, sino sólo en la aprehensión de la mente, como cuando decimos que un hombre es ciego, ya que ese ser no indica algo que exista en el hombre, sino que más bien con la adición de tal predicado remueve de él algo; sin embargo, dado que el entendimiento aprehende esa carencia a modo de ente, por eso dice de ella que existe en el hombre, siendo así que ser significa en ese caso la verdad de la proposición, no la existencia en la realidad. Y así infieren de este pasaje los entes de razón Sto. Tomás y otros expositores. Y de la misma suerte el propio Aristóteles, IV de la *Metafísica*, texto 2, enumera las negaciones y las privaciones entre las cosas a las que de algún modo se llama entes. Esto quedará más claro por lo que luego vamos a decir sobre las divisiones del ente de razón.

5. *División del ente de razón digna de tenerse en cuenta.*—Y esta parte no puede confirmarse racionalmente si primero no explicamos qué clase de ser o qué clase de esencia tiene el ente de razón de que hablamos. Ahora bien, puesto que el ente de razón, como el propio nombre indica, expresa referencia a la razón, suelen legítimamente distinguirse muchas clases de entes de razón, según las diversas referencias. Hay, en efecto, un ente que es producido efectivamente por la razón, pero mediante una eficiencia real y verdadera, sentido en el que a todos los entes artificiales se les puede dar el nombre de entes de razón, puesto que por la razón son producidos; sin embargo, esta calificación no es usual, porque un efecto no suele recibir una calificación de un modo tan singular por la sola referencia de la causa eficiente o ejemplar. Hay otra clase de referencia a la razón como a sujeto de inhesión, y se trata de una denominación más propia, ya que del accidente se dice que pertenece al sujeto en que está, por ser el accidente un ente del ente, y en tal sentido todas las perfecciones que inhieren en el entendimiento, bien sean producidas por él, bien se originen de otra parte o sean infundidas, se pueden llamar entes de razón. Mas ahora no nos referimos a ellos, puesto que se trata de verdaderos entes reales, contenidos bajo los géneros de accidentes explicados hasta aquí; por eso tampoco esa acepción del ente de razón se usa mucho, puesto que en la referencia en cuestión la razón es tomada en una consideración muy material. En otro sentido, pues, se dice, que algo está en la razón a modo de objeto, puesto que, por producirse el conocimiento por una cierta asimilación y como atracción de la cosa conocida al cognoscente, se dice que la cosa conocida está en el cognoscente, no sólo inhesivamente mediante su imagen, sino también objetivamente en sí misma.

6. Ahora bien, lo que está de este modo objetivamente en el entendimiento, a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón, y esto no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, puesto que este ser concreto es lo que absoluta y esencialmente le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental. Mas a veces

se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente. Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel que *es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad.* Por eso dijo muy bien el Comentador, VI de la *Metafísica*, com. 3, que el ente de razón sólo puede tener ser objetivamente en el entendimiento. Y Sto. Tomás, op. 42, c. 1, afirma que se produce un ente de razón en el caso en que el entendimiento se esfuerza en aprehender lo que no es, y por eso lo finge de algún modo como un ente; lo mismo da a entender en I, q. 16, a. 3, ad 2, y en I-II, q. 8, a. 1, ad 3, afirma que *lo que no es en la realidad es aprehendido como ente en la razón.* Explican de la misma manera la naturaleza del ente de razón Socinas, lib. X *Metaph.*, q. 5; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1; Durando, *In I*, dist. 19, q. 5, n. 6, y q. 6, n. 9 y dist. 33, q. 1, n. 10, aunque entonces añade: todo ser del ente de razón consiste en una denominación extrínseca derivada del acto de la razón, lo cual resulta equívoco y ofrece una dificultad que se ha de tratar en la sección siguiente.

7. Así pues, de esta explicación de la palabra, que es también la definición de la cosa significada, en cuanto aquí puede hacerse, parece deducirse manifiestamente que se da algo a lo que por dicho título puede calificarse como ente de razón. Porque hay muchas cosas pensadas por nuestro entendimiento que no tienen en sí un ser real, aunque sean pensadas a modo de entes, como se echa de ver en los ejemplos aducidos sobre la ceguera, la relación de razón, etc. Además se piensan muchas cosas que son imposibles y a las que se imagina a modo de entes posibles, por ejemplo, la quimera, las cuales no tienen más ser que el ser pensadas. Por otra parte, esto mismo de que nos estamos ocupando al tratar del ente de razón no se hace sin algún pensamiento de él, y por reflexión concebimos también que tratamos de un género de ente que no es en sí ver-

daderamente. Así pues, nadie, a no ser que desconozca la palabra misma, puede negar que se da algo semejante fingido por el solo pensamiento, a no ser que sea víctima de equivocidad en el uso de la palabra *darse* o *ser*. Por tanto, cuando decimos que se dan o que hay entes de razón, no entendemos que se den o que los haya en la realidad según una verdadera existencia, porque, de lo contrario, incurriríamos en una contradicción en los términos; por eso, si es esto sólo lo que pretenden negar los que niegan que se den los entes de razón, no están en contradicción con nosotros, aunque no hacen uso de esas palabras según la materia en cuestión; pues se dice que se dan o que hay semejantes entes, no en absoluto, sino relativamente, según la capacidad de ellos, es decir, sólo objetivamente en el entendimiento, resultando en este caso una cuestión clara. Y el modo de esta existencia lo explicaremos más en la sección siguiente.

Por qué se han ideado los entes de razón

8. De lo dicho se infiere, en segundo lugar, cuál es la raíz o la ocasión de fingir o de pensar estos entes de razón. Cabe, en efecto, señalar tres. La primera es el conocimiento que nuestro entendimiento se esfuerza en conseguir también de las negaciones y de las privaciones, que no son nada. Pues siendo el ente el objeto adecuado del entendimiento, éste no puede concebir nada más que a modo de ente, y, por eso, cuando se esfuerza en concebir las privaciones o las negaciones, las concibe a modo de entes, formando así entes de razón. Este argumento, al que se refiere Sto. Tomás en los pasajes citados, no parece tener aplicación en las relaciones de razón, debiendo, en consecuencia, añadirse la segunda causa proveniente de la imperfección de nuestro entendimiento; en efecto, por no poder algunas veces conocer las cosas tal como son en sí, las concibe por comparación de una con otra, formando de esta suerte relaciones de razón donde no hay verdaderas relaciones. Porque de la misma manera que, por no poder conocer distintamente como un único concepto toda la perfección de una realidad simple, la divide en diversos conceptos y forma de

esta manera la distinción de razón, así también, al comparar entre sí cosas que en la realidad no están relacionadas, forma la relación de razón. Y necesita muchas veces de esa comparación, por no poder concebir a la cosa tal como es en sí; o bien porque quiere explicar de un modo que le resulte acomodado lo que en la realidad está sin tal modo, como cuando predica una cosa de sí misma, afirmando que se identifica consigo. Y estas dos modalidades de alguna manera se fundan en las cosas, o se ordenan al conocimiento de algo que se puede afirmar con verdad de las cosas mismas. Pero hay una tercera causa derivada de cierta fecundidad del entendimiento, el cual puede, partiendo de entes verdaderos, elaborar otros ficticios uniendo partes que no pueden formar composición en la realidad, a la manera como finge la quimera o algo semejante, formando así aquellos entes de razón que se llaman imposibles y a los que algunos dan el nombre de entes prohibidos. Mas en estas concepciones el entendimiento no se equivoca, porque no afirma que sean en la realidad tal como las concibe con el simple concepto, en el cual no hay falsedad. De esta manera se ha respondido suficientemente a los argumentos de la primera sentencia.

Qué hay de común entre los entes de razón y los reales.

9. En tercer lugar, por lo dicho es fácil demostrar, contra la segunda sentencia, que el ente de razón, aunque participe de alguna manera del nombre de ente, y no lo haga por mera equivocidad y casualidad —como dicen—, sino por cierta analogía y proporcionalidad con el verdadero ente, sin embargo no puede participar o convenir con los entes reales en su concepto. La primera parte es evidente por Aristóteles, IV de la *Metafísica*, al principio, donde explica la analogía del ente también en orden a las privaciones y a las negaciones; y en el lib. V, c. 7, en la división del ente enumera de igual modo los entes de razón; y en ese libro no divide los nombres puramente equívocos. Además, porque, como se desprende de lo dicho, al ente de razón no se lo ha llamado ente más que por ser fingido y pensado a modo de ente, como se echa de ver ma-

nifiestamente en las relaciones de razón; así como también a la distinción de razón se la llama distinción por cierta proporción con la verdadera distinción real, o porque se funda de alguna manera en la distinción de conceptos que hace el entendimiento. Finalmente, lo que no puede compararse con el verdadero ente según ninguna referencia o proporción, no puede ser llamado ente de razón, ni participar en modo alguno de la denominación de ente; luego no se llama ente al ente de razón más que por cierta analogía, al menos de proporcionalidad, o por cierta referencia, concretamente porque se funda de alguna manera en el ente o hace referencia a él.

10. *No se puede señalar ningún concepto común a los entes reales y a los de razón.*—Y un concepto común no tiene aquí cabida en modo alguno, puesto que un concepto tal exige que la forma significada por el nombre sea verdadera e intrínsecamente participada por los inferiores; y ser (*esse*), de donde se ha derivado ente, no puede ser intrínsecamente participado por los entes de razón, ya que ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino que es ser pensado o fingido. Por eso una descripción común, cual es la que puede darse sobre el concepto común de ente, a saber, lo que tiene ser, no le conviene en realidad a los entes de razón, motivo por el que tampoco se puede decir que posean esencia, ya que la esencia, considerada absolutamente, expresa referencia al ser o capacidad de él; en cambio, el ente de razón es tal que le repugna el ser. De aquí surge también la diferencia entre el accidente y el ente de razón; en efecto, el accidente en absoluto y sin adición alguna puede ser calificado como ente, porque, aunque sea ente de modo analógico, sin embargo, lo es intrínseca y propiamente; por el contrario, el ente de razón no puede ser calificado ente de modo absoluto, sino con alguna adición, lo cual explica que no sea un ente verdadero, sino pensado a modo de ente. Y se confirma, porque en la razón de ente dista más el ente de razón del ente real, de lo que un hombre pintado dista del verdadero, porque en este caso al menos media semejanza real en algún accidente, mientras que entre el ente real y el de razón no puede darse ninguna. Se objetará que con un argumento similar se probaría que aquí no puede haber cabida para la

analogía de proporcionalidad, puesto que el ente de razón tampoco puede guardar proporción con el ente real. Se responde que, aunque el ente de razón en cuanto tal no tenga en sí proporción o fundamento de la proporción, porque en sí mismo no es nada, sin embargo es pensado como si tuviera proporción o referencia, y esto basta para servir de fundamento a cierta analogía, que es lo que enseñó Sto. Tomás, *De verit.*, q. 2, a 11, ad 5.

Sección III

Si es correcta la división del ente de razón en negación, privación y relación

1. Esta división es bastante corriente y tiene su fundamento en Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica*, al principio donde pone entre los entes a las negaciones y privaciones, siendo así que en realidad no son entes; por consiguiente, sólo se decide a enumerarlas porque son entes de razón. Y así después, en el lib. V, c. 7, declara que el ser de tales entes sólo se da según una verdadera predicación y, en consecuencia, mediante el entendimiento; y en ese mismo libro, c. 15, insinúa las relaciones de razón. Esta división está también tomada de Sto. Tomás, *De vertit.*, q. 21, a. 1; *In I,* dist. 2, q. 1, a. 3, y dist. 19, q. 1, a. 1, y todos los más modernos hacen uso de la misma distinción.

Dificultades sobre la división propuesta

2. Sin embargo, ofrece una cierta dificultad, tanto por parte de su suficiencia, como por parte también de la distinción de estos miembros incluidos bajo este dividido. Sobre el primer punto trataremos en la sección siguiente. Y en cuanto al segundo, el motivo de duda puede ser brevemente que las negaciones y las privaciones parecen contarse ilegítimamente entre los entes de razón, puesto que no se trata de algo fingido por la mente, sino que convienen verdaderamente a las cosas mismas, ya que en la propia realidad el aire es tenebroso y carece de luz, y el hombre no es blanco, si es que es negro. Y si

se dice que éstas son entes de razón en cuanto son imaginadas a modo de entes, en este sentido todos los entes de razón serán unas negaciones, puesto que todos son no-entes reales y verdaderos e incluyen intrínsecamente esta negación. Además no se ve tampoco por qué se cuenta a la negación y a la privación como entes de razón distintos, porque, si se las considera formalmente y en cuanto a la carencia o ficción de entidad, no tienen diferencia; y si se diversifican por la referencia o connotación del sujeto o de la potencia receptiva, bajo tal consideración no se diversifican en entidad alguna de razón, sino cuasi extrínsecamente en la entidad real o en la referencia al ente real. Finalmente, tampoco a la negación y a la privación se las concibe como entes de razón sin referencia a otra cosa; luego no se los distingue legítimamente por la relación de razón. El antecedente es manifiesto, ya que la privación es privación de algo.

Se explica y demuestra la división

3. Sin embargo, esta división ha sido propuesta rectamente. En efecto, no hay duda de que estos tres miembros concebidos a modo de entes son entes de razón y no reales. Y de las relaciones de razón doy por supuesto esto por lo dicho antes sobre el predicamento *en orden a algo*, donde demostramos que hay unas relaciones reales y otras de razón, y de estas segundas dijimos que no tienen en la realidad un verdadero ser en orden a otra cosa, sino que se las piensa como si tuviesen ser en orden a otra cosa. Así pues, el ser de tales relaciones no es un ser real, sino un ser que es fingido por el pensamiento; luego es un ser de razón. Por su parte la negación no dice de suyo algo real, puesto que lo repudia en absoluto. Y en cuanto a la privación, en todo este asunto hay que dar por sentado que Aristóteles da a veces el nombre de privación a la forma menos perfecta en comparación de otra forma más perfecta que le es opuesta, por ejemplo, a la negrura en comparación de la blancura; sin embargo, ésta no es una verdadera privación, sino una forma positiva, no perteneciendo, por lo mismo, a esta división. Se llama, pues, privación propia a la carencia de

forma en un sujeto apto, lib.V de la *Metafísica*, c. 22, lib. X, c. 7, siendo también por tanto, de suyo y formalmente remoción y no-ente, como enseña asimismo Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 8; así pues, tanto la negación como la privación, si se las considera precisamente en cuanto son no-entes, en cuanto tales ni son entes reales ni de razón, puesto que no son entes ni se las considera como entes, sino como no-entes, y de esta manera no son algo ficticio, y se dice de ellas que convienen a las cosas mismas, no porque pongan algo en ellas, sino porque lo quitan, como hizo notar Cayetano, tomándolo de Sto. Tomás, I, q. 1, a. 2; Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 2, ad. 1; Ferrariense, III *Cont. gent.*, c. 19; Soncinas, X *Metaph.*, q. 15. Y éste es el sentido en el que decimos que se dan privaciones en las cosas, como la ceguera en el ojo, las tinieblas en el aire, el mal en las acciones humanas; y en este mismo sentido puso Aristóteles la privación como principio de la generación natural.

4. De esta negación o remoción de la entidad y del modo como nuestro entendimiento se la atribuye a las cosas —no sólo negando, sino también afirmando— resulta que estas cosas no sólo son concebidas por nosotros de manera puramente negativa, sino también a modo de un ente positivo; y bajo esta consideración tienen razón de ente, no real, sino de razón, como hizo notar rectamente Sto. Tomás, IV *Metaph.*, c. 2, pasaje en que Aristóteles opina lo mismo. Lo primero es evidente, no sólo porque en esta afirmación «el hombre es ciego» se incluye virtualmente una predicación del ente, ya que el verbo *es* incluye el participio de ente; sino también porque nuestro entendimiento no concibe algo como existente en las cosas si no lo concibe a modo de ente. Y lo segundo es manifiesto, porque en este modo de concepción o de afirmación no se mezcla falsedad o engaño, puesto que las locuciones de esta clase son absolutamente verdaderas; por eso se las encuentra también en la Sagrada Escritura; *Genes., 1. Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo*; y *San Juan, 9: Era ciego desde su nacimiento*. Por tanto, este ente no se atribuye en cuanto pone alguna entidad en la cosa; luego se atribuye sólo en cuanto ente de razón, concretamente porque lo que en la cosa es pura carencia es concebido y atribuido al sujeto como algo existente en él; y en esto cier-

tamente se da un modo extraño o impropio de concebir y predicar, pero no se da falsedad. Queda, pues, claro que aquellos tres miembros están incluidos bajo el ente de razón.

Diferencias entre la relación de razón y los otros dos miembros

5. Y el que la relación sea en este orden y ámbito un ente de razón distinto de los otros dos nos consta, en primer lugar, por la diversidad del fundamento; porque el fundamento que tiene el entendimiento para concebir la relación de razón no es una negación o remoción de entidad, sino que más bien es una entidad positiva, que no es concebida perfectamente por nosotros si no es a modo de una relación. Se objetará que para concebir una relación de razón se da por supuesta siempre en la cosa la carencia de relación real, porque si se diera una relación real no se fingiría una relación de razón. Se responde que es verdad que se da por supuesta esta carencia o negación como condición necesaria, pero no como fundamento propio de dicha relación. En consecuencia, la relación de razón no se finge para concebir la negación misma o la carencia de relación a modo de un ente positivo, sino para concebir alguna otra cosa, que en la realidad es algo positivo y absoluto, pero de tal manera vinculado con otra cosa, que por tal razón es concebido por nosotros a modo de relativo.

6. De esto se infiere, además, que la diferencia propia y formal entre la relación de razón y los otros dos miembros está en que la relación de razón confiere formalmente una denominación relativa según la razón y que mediante ella nosotros explicamos algo positivo en la cosa, sobre todo cuando tal relación tiene en la cosa misma algún fundamento, al menos remoto. Y esto lo advierto precisamente porque a veces se funda sólo en nuestro modo de concebir, y entonces puede acaecer que por ella se explique solamente alguna negación por parte de la cosa, como se ve en la relación de razón de la identidad de una cosa consigo misma. Pero esto viene a ser como accidental para la denominación relativa que confiere la relación de razón en cuanto tal. En cambio, la negación y la privación por su género denominan a modo de algo absoluto y

positivo según la razón, aunque nosotros por esa denominación expliquemos la mera carencia, por ejemplo, cuando denominamos al aire entenebrecido, como si estuviese afectado por una cierta disposición absoluta opuesta a la luz, explicando mediante ella esta carencia de luz.

7. Ni tiene que ver que la privación se conozca por lo positivo y se defina a modo de relación, ya que ello proviene más bien del fundamento negativo que se encuentra en la cosa que del modo de concebir tal ente de razón a modo de positivo; ya también porque ese modo de referencia de la privación al hábito, del modo que puede darse o concebirse en la privación, no es a la manera de una relación *secundum esse*, sino *secundum dici*, de igual suerte que un contrario es conocido por otro. De aquí resulta que es posible que se dé una privación de relación real que no se conciba a modo de relación, aunque no pueda ser conocida sin el término. Así, por ejemplo, ser huérfano es una cierta privación que parece privar inmediatamente de la relación de filiación, la cual se destruye por la muerte del padre, no pudiendo, por lo mismo, esa privación entenderse suficientemente sin el padre, y, sin embargo, no se la concibe a modo de una relación sino más bien a modo de una cierta afección absoluta, la cual permanece en un extremo, una vez suprimido el otro; en efecto, por el hecho mismo de que por ese modo de concebir explicamos la privación de una relación, la concebimos a modo de algo absoluto y no de relativo.

Diferencia entre la negación y la privación

8. Finalmente, por lo que se refiere a la distinción entre los otros dos miembros, es decir, entre la privación y la negación, no cabe duda de que son distintas de alguna manera; en efecto, la privación expresa carencia en un sujeto naturalmente apto, mientras que la negación expresa carencia en el sujeto considerado absoluta y simplemente. Y el saber si la diferencia es esencial o formal o si no lo es, constituye una cuestión de poca importancia, que resolveremos con más facilidad en la sec. 5. Ahora hago notar únicamente, tomándolo de Sto. Tomás, *De malo*, q. 3, a. 7, que la negación puede tomarse en dos

sentidos; primero, en general y entonces se distingue propia y adecuadamente de la relación de razón, y se divide posteriormente en la privación propiamente dicha y en la negación considerada más restringidamente, en cuanto expresa la carencia en un sujeto no apto o inepto; y de este modo segundo es como suele tomarse la negación. Y de esta suerte la división trimembre que tratamos contiene dos bimembres; la primera es la del ente de razón en positivo, que es la relación, y en negativo. Y esta primera división está hecha en miembros esencialmente diversos, quiero decir en el grado en que en estos entes se puede pensar una constitución o diferencia esencial.

9. *Respuesta a una pequeña duda.*—Mas respecto de esta división puede dudarse si se trata de una división unívoca o análoga; y, si es unívoca, a ver si es la de un género en sus especies, o de qué clase es; mas estas cosas, que son de poco momento, las dejo al discurso y reflexión del lector. A mí ciertamente me parece que es unívoca, porque no hay ninguna razón suficiente de analogía; y parece también ser la división de un género en sus especies, ya que estos respectos se pueden atribuir también a los entes de razón y es pensable en ellos la composición de género y diferencia, como doy por supuesto de la dialéctica. Y en el caso presente se puede también abstraer de tal manera el concepto de ente de razón, que se lo conciba en su orden como algo completo y que posee diferencias ajenas a su razón. La segunda división, o mejor subdivisión, consiste en dividir al ente negativo general en negación estrictamente considerada y en privación, y es la que vamos a explicar con más detenimiento en las dos secciones siguientes.

Apéndice: Relación de autores que aparecen en la selección

Adán (Adam Goddan o Wodeham, ca. 1300-1358).
Alberto (Alberto Magno, 1206?-1280).
Alberto de Sajonia (ca. 1316-1390).
Alejandro de Hales, Halense (1185-1245).
Almain (Jacobo Almain, ca. 1480-1515).
Antonio Andrés (1280-1320).
Aristóteles (384-322 a. C.).
Auréolo (Pedro Auréolo, †1322).
Averroes, Comentador (1126-1198).
Avicena (ca. 980-1037).

Basilio (Basilio de Cesarea, ca. 330-379).
Bassolis (Juan de Bassolis, † 1333).
Bernardino Mirandulano (Antonius Bernardus Mirandulanus, 1502-1565).

Calepino (Ambrosio Calepino, 1450-1510).
Capréolo (Juan Capréolo, ca. 1380-1444).
Cayetano (Tomás de Vío, 1469-1534).
Cicerón (Marco Tulio Cicerón, 106-43 a. C.).
Clemente Alejandrino (Clemente de Alejandría, ca. 150-ca. 211).
Conrado (Conrado Koellin, 1476-1536).
Córdoba (Fernando de Córdoba, ca. 1422-ca. 1480).
Crisóstomo (Juan Crisóstomo, 347-407).

DAMASCENO (Juan Damasceno, 675-749).
DIONISIO (Pseudo-Dionisio Areopagita, aprox. 500 d. C.).
DURANDO (Durando de San Porciano, † 1332).

EGIDIO (Gil de Roma, 1247-1316).
ENRIQUE (Enrique de Gante, 1217-1293).
ESCOTO (Juan Duns Escoto, 1266-1308).
EUSEBIO (Eusebio de Cesarea, ca. 275-339).

FERRARIENSE (Francisco Silvestre de Ferrara, 1474-1526).
FONSECA (Pedro de Fonseca, 1528-1599).

GABRIEL (Gabriel Biel, 1425-1495).
GREGORIO NISENO (335-394).

HERVEO (Herveo Natalis, † 1323).

IAVELLO (Crisóstomo Javelo, ca. 1470-ca. 1538).

LACTANCIO (Firmiano Lactancio, ca. 245-ca. 325).
LICHETO (Lycheto de Brescia, † 1520).
LUIS VIVES (1492-1540).

MAESTRO (de las Sentencias: Pedro Lombardo, ca. 1100-1160).
MAIRONIS (Francisco de Mayronis, † 1327).
MARSILIO (Marsilio de Padua, ca. 1275-ca. 1342).
MAYOR (Juan Mayor, 1469-1550).
METODIO (815-885).

NACIANCENO (Gregorio Nacianceno, 329-389).
NEMESIO (Nemesio de Emesa, aprox. 400).

OCKHAM (Guillermo de Ockham, ca. 1285-ca. 1347).

PRÓSPERO (Próspero de Aquitania, † 463).

RICARDO (Ricardo de Mediavilla, † ca. 1309).

SAN AGUSTÍN (354-430).
SAN AMBROSIO (ca. 390-437).
SAN ANSELMO (1033-1109).
SAN BERNARDO (1090-1153).
SAN BUENAVENTURA (1218-1274).
SANTO TOMÁS (1225-1274).

Soncinas (Pablo Soncinas, † 1494).
Soto (Domingo de Soto, 1494-1570).

Toledo (Francisco Toledo, 1532-1596).
Turriano (Francisco Torres, ca. 1509-1584).

Vega (Andrés Vega, 1498-1549).

Las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez se presentan como una reconstrucción de la filosofía fundamental que se organiza no ya según el esquema de la metafísica aristotélica, ni problemáticamente, al estilo del comentario escolástico, sino como un edificio ordenado que expone la noción de la realidad misma. Es la elaboración de un sistema que no sólo respete el orden tradicional de las cuestiones filosóficas, sino que configure una nueva estructura mediante la cual la metafísica, lejos de ser un freno para el desarrollo científico, pueda transformarse en el resorte para su progreso. Estamos ante una especie de enciclopedia del saber filosófico estructurado sistemáticamente, sobre cuya base podrá el pensamiento europeo llevar a cabo su revolución racionalista. La Europa moderna e ilustrada, de Descartes a Kant, buscará, de un modo manifiesto o implícito, en las *Disputaciones metafísicas* la referencia escolar que precisa para su propia construcción teórica racional y crítica. En suma, la equilibrada doctrina de Suárez constituye el fulcro a partir del que podrán alzarse las más variadas doctrinas sobre el conocimiento humano, la naturaleza, la sociedad y la legitimación del poder político, que aún hoy constituyen la base de nuestra comprensión de la realidad.

ISBN 978-84-309-5283-0

9 788430 952830



1246029

www.tecnos.es

LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA